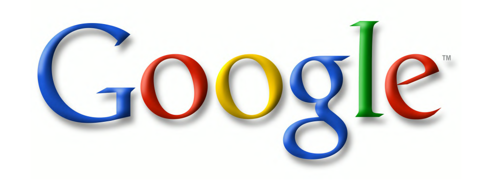


Филиппу Карловичу
Бруну.
отъ автора.

КАННИБАЛИЗМЪ

въ

ГРЕЧЕСКИХЪ МИѲАХЪ.

ОПЫТЪ ПО ИСТОРІИ РАЗВИТІЯ НРАВСТВЕННОСТИ.

Л. Воеводскаго.

'Ην γάρ ποτ' αἰὼν, ἦν ὁπηνίκα
θηρσὶν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί,
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.
Moschion.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. С. Балашева (Большая Садовая ул., д. № 49—2).
1874.

По распоряженію Историко-Филологич. факультета печатать дозволяется.
С.-Петербургъ, 16-го апрѣля 1874 г.

Деканъ *Срезневскій.*

[illegible]

КАРЛУ [illegible] [illegible].

[illegible] ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

[illegible]

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Долгомъ считаю выразить здѣсь свою искреннюю благодарность здѣшнему *Историко-Филологическому Факультету* за нравственную и матеріяльную поддержку, безъ которой этотъ трудъ врядъ-ли могъ бы появиться въ свѣтъ,—по крайней мѣрѣ, въ настоящее время. Въ особенности, многихъ обязанъ я благосклонному участію Гавріила Спиридоновича *Дестуниса*, Александра Николаевича *Веселовскаго* и Ѳеодора Ѳеодоровича *Соколова*. За нѣсколько очень полезныхъ указаній, которыми я воспользовался въ настоящемъ изслѣдованіи, я долженъ поблагодарить здѣсь Карла Якимовича *Люгебиля*, и Г. С. *Дестуниса*, а также и студента Историко-Филологическаго Факультета Н. А. *Шуйскаго*.

Л. Воеводскій.

С.-Петербургъ,
30-го октября, 1874 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

I. Этическое значеніе миѳовъ.

II. Грубость нравовъ, отразившаяся въ греческихъ миѳахъ.

III. Людоѣдство и человѣческія жертвоприношенія.

IV. Слѣды людоѣдства въ греческихъ миѳахъ.

КАННИБАЛИЗМЪ ВЪ ГРЕЧЕСКИХЪ МИѲАХЪ.

ОПЫТЪ ПО ИСТОРІИ РАЗВИТІЯ НРАВСТВЕННОСТИ.

Ἦν γάρ ποτ' αἰὼν, ἦν ὁπηνίκα
θηρσὶν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί,
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.

Moschion.

I.

Этическое значеніе миѳовъ.

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι ἔδειν τε
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Xenophanes.

§ 1.

Введеніе.

Въ богатой греческой миѳологіи, въ этой неисчерпаемой сокровищницѣ самыхъ прелестныхъ картинъ, служившихъ источникомъ поэтическаго вдохновенія всѣхъ вѣковъ, мы находимъ, однако-жъ, и такіе миѳы, которые, не смотря на все смягчающее вліяніе позднѣйшихъ временъ, дышатъ какою-то необычайною дикостью: рядомъ съ разказами, поражающими насъ то возвышенностью идеи, которая, повидимому, въ нихъ кроется, то удивительною тонкостью и нѣжностью мотивовъ, встрѣчаются и такіе, которые мы могли бы счесть принадлежностью какого-нибудь варварскаго народа, а никакъ не Грековъ, если бы не существовали такія звенья, которыя возстановляютъ самую тѣсную связь между этими миѳами и миѳами, не допускающими никакого сомнѣнія въ своемъ чисто греческомъ, народномъ значеніи. Такъ, въ нѣкоторыхъ миѳахъ содержатся не только разказы о возмутительнѣйшихъ поступкахъ и безнравственныхъ отношеніяхъ божествъ, но даже такія преданія, въ которыхъ боги являются просто лю-

доѣдами. Кроносъ поглощаетъ своихъ собственныхъ дѣтей; Титаны варятъ и съѣдаютъ молодаго Діониса; Танталъ — этотъ любимецъ боговъ, угощаетъ этихъ же боговъ мясомъ своего сына и т. д. Какое значеніе приписать подобнаго рода разказамъ? На этотъ вопросъ обыкновенно отвѣчаютъ очень просто: это вѣдь миѳы! Отвѣтъ въ высшей степени неопредѣленный и потому-то особенно часто употребляемый. Что же обыкновенно понимается подъ словомъ „миѳъ?" Миѳъ— выдумка, небылица и, вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣчто чрезвычайно важное, но туманное, неопредѣленное и неопредѣлимое, словомъ, что-то въ родѣ „табу" островитянъ Южнаго океана. Такое „табу" проглядываетъ даже въ большей части самыхъ ученыхъ миѳологическихъ трактатовъ, обставленныхъ остроумными комбинаціями и тончайшими дефиниціями.

Замѣчательно, что коль скоро дѣло идетъ о томъ, чтобы, на основаніи крайне смѣлыхъ соображеній, дѣлать сложные выводы, подобные тѣмъ, которые безпрерывно дѣлаются въ наукѣ миѳологіи, напримѣръ, искать въ миѳахъ утонченныхъ и чрезвычайно замысловатыхъ аллегорическихъ намековъ на законы астрономіи, физики и даже химіи, то это еще и не вызоветъ особенно сильныхъ возраженій. Но если мы примемся дѣлать изъ множества грубыхъ разказовъ греческой миѳологіи прямой выводъ о дѣйствительномъ существованіи въ древнѣйшемъ обществѣ такихъ бытовыхъ сторонъ, которыя бы соотвѣтствовали подобнымъ разказамъ, то такое предпріятіе покажется чрезвычайно смѣлымъ или даже окончательно нелѣпостью, коль скоро мы напомнимъ и о *каннибализмѣ*. Намъ скажутъ: мало ли чего нѣтъ въ миѳахъ; тамъ люди превращаются въ птицъ и животныхъ, тамъ боги являются съ множествомъ головъ,рукъ, принимаютъ исполинскіе размѣры, совершаютъ небывалыя чудеса и т. п. Неужели же и въ самомъ дѣлѣ могли когда-нибудь совершаться подобныя вещи?

Но если, однако, устранить изъ миѳовъ все, что очевидно обусловлено стремленіемъ къ преувеличенію, то спрашивается: неужели же *человѣческимъ* чертамъ этихъ чудовищъ не соотвѣтствовали извѣстныя явленія въ обществѣ? Не обусловливаются ли, напримѣръ, разказы о превращеніяхъ и чудесахъ боговъ хоть вѣрою въ умѣнье нѣкоторыхъ *людей* дѣлать подобныя чудеса, превращаться въ животныхъ, и т. п.? Не существуетъ ли нѣкоторой связи между почитаніемъ у многихъ народовъ всякой уродливости человѣческаго тѣла и духа съ уродливыми изображеніями и самыхъ боговъ? Вѣдь и понынѣ

извѣстный родъ Озмани у Гиміаровъ южной Аравіи пользуется особеннымъ почетомъ за то, что въ немъ наслѣдственно имѣть на каждой рукѣ и ногѣ по 6-ти пальцевъ, всего, значитъ, 24 пальца, — подобно извѣстному исполину изъ рода Рефаимовъ въ Священномъ Писаніи [1]). Что самыя чудовищныя черты сказаній могутъ иногда соотвѣтствовать дѣйствительнымъ фактамъ, это особенно наглядно поясняется слѣдующимъ примѣромъ. Можетъ ли казаться что нибудь нелѣпѣе того преданія, по которому весь городъ Неаполь построенъ на яицѣ? А между тѣмъ въ этомъ преданіи сохраняется память о дѣйствительно существовавшемъ когда-то обычаѣ — зарывать яицо на томъ мѣстѣ, которое избиралось для построенія города [2]). Надо полагать, что было такое время, когда всѣ миѳы не представляли ничего особенно чудовищнаго. Обосновать эту мысль и такимъ образомъ доказать значеніе миѳовъ для уразумѣнія этическаго развитія народа въ доисторическія времена мы ставимъ задачею нашего труда, причемъ считаемъ самымъ удобнымъ средствомъ для достиженія этой цѣли — изслѣдованіе значенія самыхъ грубыхъ миѳовъ и преимущественно тѣхъ, въ которыхъ повѣствуется о *каннибализмѣ*.

Не существуетъ такой теоріи о миѳахъ, которая бы противорѣчила тому естественному предположенію, что миѳы служатъ выраженіемъ или объясненіемъ какихъ-нибудь взглядовъ, что ими уяснялись вопросы, интересовавшіе когда-то человѣка. Но всякое объясненіе бываетъ не что иное, какъ сближеніе менѣе извѣстнаго съ болѣе извѣстнымъ. Поэтому, если, напримѣръ, какое-нибудь явленіе природы, или вообще какой-нибудь вопросъ объяснялся посредствомъ

---

[1]) См. *Zeitschr. f. Ethnologie*, V (1873), стр. 65. Ср. 2 кн. Царствъ, гл. XXI ст. 20.

[2]) *F. Liebrecht*, Zur Culturgeschichte, *тамъ же*, стр. 90. Аналогичные примѣры представляютъ нѣкоторые, распространенные въ средніе вѣка, невѣроятные разказы о различныхъ чудовищныхъ народахъ, между прочимъ, о такихъ людяхъ, у которыхъ уши были до того огромны, что служили имъ вмѣсто плаща для прикрытія тѣла. См., напримѣръ, *Orient und Occident* I (1862), стр. 455. Эти разказы оказываются заимствованными изъ Индіи и сохранившими воспоминанія о фактическихъ данныхъ. Дѣйствительно, у нѣкоторыхъ народовъ еще до сихъ поръ удержался обычай растягивать уши до того, что можно прикрѣпить ихъ другъ къ другу на затылкѣ и продѣвать руку чрезъ сдѣланное въ нихъ отверстіе. См. *Gerland* въ *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, V (1867), стр. 266. На счетъ сказаній о чудовищныхъ народахъ, смотри, впрочемъ, *Tylor*, Primitive Culture, I (1871), стр. 342—354.

сближенія съ каннибализмомъ, то кажется, зачѣмъ же не предположить и того, что этотъ каннибализмъ существовалъ когда-то въ самой дѣйствительности? Но здѣсь является множество затрудненій. Почти до послѣднихъ поръ не только не было сдѣлано сколько нибудь серьезной попытки воспользоваться греческими миѳами для подобныхъ выводовъ, но напротивъ, приходится даже бороться съ особенно укоренившимися, странными предразсудками [3]). Такимъ образомъ, намѣреваясь изслѣдовать этическое значеніе миѳовъ, мы имѣемъ предъ собою совсѣмъ новую область науки, въ которую заглядывали только мимоходомъ и то очень рѣдко, гдѣ не установлено метода и не указано тѣхъ пріемовъ, которыми слѣдуетъ руководиться.

§ 2.

Теорія развитія.

Наука антропологіи, ставящая себѣ задачею исторію развитія человѣчества вообще, успѣла уже выработать методъ для своихъ изслѣдованій; кажется, уже не существуетъ между представителями этой обширной науки сомнѣнія на счетъ главнѣйшихъ исходныхъ точекъ и самыхъ пріемовъ изслѣдованія. Прежній спиритуалистическій взглядъ на исторію человѣчества, какъ на безпрерывное паденіе человѣка отъ полнаго его совершенства до окончательной порчи (теорія дегенераціи), почти вполнѣ уступилъ мѣсто противоположному взгляду (теоріи прогресса), или же, значительно видоизмѣнившись, слился съ нимъ въ новѣйшемъ ученіи, въ такъ называемой теоріи *развитія*. Эта послѣдняя теорія и въ кажущемся паденіи усматриваетъ не что иное, какъ только дальнѣйшіе фазисы развитія, ведущаго въ сущности постоянно къ высшему совершенству всего человѣчества [1]).

---

[3]) *Бахофенъ* (*J. J. Bachofen*), авторъ почтеннаго, хотя и не лишеннаго слабыхъ сторонъ труда: Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur (1861), единственный, сколько мнѣ извѣстно, ученый, сдѣлавшій попытку воспользоваться греческими миѳами приблизительно въ томъ смыслѣ, въ какомъ *Яковъ Гриммъ* пользовался германскими миѳами для германскихъ древностей (въ своихъ Deutsche Rechtsalterthümer, 1828 г.). Но Бахофенъ разсматриваетъ только одну сторону доисторическаго быта, именно, развитіе семейныхъ отношеній, преимущественно «*права матери*», причемъ, не обращая вниманія на другія стороны, дѣлаетъ иногда слишкомъ смѣлые выводы.

[1]) Мнѣніе о паденіи человѣка держалось, однако, до послѣдняго времени. *Ausland*, 1870, Ueber die Anfänge der geistigen und sittlichen Entwickelung des

Антропологія, усвоивъ ученіе о постепенномъ развитіи, стала на почву, такъ называемыхъ, естественныхъ наукъ и получивъ, такимъ образомъ, вполнѣ научное основаніе, достигла важныхъ результатовъ. Ученіе Дарвина объ измѣненіи видовъ и приложеніе этой теоріи къ роду человѣческому получило, наконецъ, почти всеобщее признаніе [2]). Дѣлаемый этому ученію упрекъ въ матеріализмѣ лишается уже всякого своего основанія, такъ какъ убѣдились, что мы, признавая историческую законность развитія, не только не отрицаемъ нравственныхъ и вообще духовныхъ сторонъ человѣческой природы, но, напротивъ, пріобрѣтаемъ лучшее основаніе для болѣе возвышеннаго пониманія ихъ важнаго значенія [3]).

---

menschlichen Geschlechts, стр. 132: «Dennoch hat es nicht an Denkern gefehlt, welche zu behaupten wagten, dass der Mensch bei seinem ersten Auftreten ein vollkommeneres Geschöpf gewesen sei, und das, was sie seine Gottähnlichkeit nannten, durch eigenes Verschulden verloren habe. Diese Anschauung herrschte auch in Deutschland vor etwas mehr als einem Menschenalter und wurde eifrig genährt durch die den mühsamen und strengen Ergründungen abgeneigten Naturphilosophen. So sehen wir, dass selbst der völkerkundige Martius (умершій въ 1868 г. авторъ сочиненія: Reise nach Brasilien въ 3 т., 1823—1831) in seinen früheren Schriften die rohen Stämme Brasiliens als gefallene Engelschaaren betrachtet wissen wollte... Jetzt giebt es in Deutschland wohl keinen Gelehrten von Ansehen, der solchen Träumereien noch huldigt, in England dagegen wagten noch vor kurzem Männer, wie Whately, der verstorbene Erzbischoff von Dublin und der Herzog von Argyll, ähnliche Ansichten öffentlich zu vertreten».—Относительно теоріи развитія, см. *Tylor*, Primitive Culture, I (1871), гл. 2, гдѣ между прочимъ говорится, стр. 33: «By long experience of the course of human society, the principle of development in culture has become so ingrained in our philosophy that ethnologists, of whatever school, hardly doubt but that, whether by progress or degradation, savagery and civilization are connected as lower and higher stages of one formation». Съ этими словами ср. въ особенности *тамъ же* стр. 66.

[2]) *Schaaffhausen*, Ueber die Methode der vorgeschichtlichen Forschung въ *Archiv für Anthropologie*, V (1871), стр. 128: «Man darf die aus solchen Thatsachen sich ergebende innige Verbindung des Menschen mit der ihm zunächst stehenden thierischen Organisation als eines der bedeutendsten Ergebnisse der neueren Naturforschung betrachten. Wohl hat man früher schon den natürlichen Ursprung unseres Geschlechts behauptet; aber nur die heutige Erfahrung kann den Beweis dafür führen, der sich sowohl aus dem Studium der niederen Racen und dem des Menschen der Vorzeit als aus dem der menschenähnlichsten Affen, besonders aber auch aus der *nicht mehr beanstandeten*, früher aber selbst von freisinnigen Forschern geläugneten *Lehre von der Umwandlung der Arten* ergeben hat.

[3]) *Friedmann* въ *Zeitschr. f. Ethnologie*, III (1871), стр. 315: Mit Unrecht hat der Materialismus die Theorie von der Abstammung der höheren Thierformen und speciell des Menschen aus allgemeinen, einer Gattung oder Familie zu Grunde lie-

Признавая, такимъ образомъ, постепенное движеніе человѣчества все къ высшему совершенству, антропологія находитъ себѣ подтвержденіе въ другихъ сродныхъ съ нею наукахъ, между прочимъ также и въ наукѣ языкознанія, результаты которой начинаютъ, какъ извѣстно, пріобрѣтать огромное значеніе. И въ результатѣ самостоятельныхъ, лингвистическихъ изслѣдованій является тотъ же самый законъ о постепенномъ развитіи, который усвоенъ антропологіею и археологіею и который наука палеонтологіи давно уже считаетъ однимъ изъ основныхъ законовъ природы [4]). Такъ, покойный Гейгеръ, авторъ сочиненія „О происхожденіи и развитіи человѣческаго языка и мышленія", на основаніи лингвистическихъ данныхъ доказалъ, напримѣръ, что способность зрѣнія — отличать большое количество цвѣтовъ не была присуща

---

genden Typen für seine Ansichten und Lehren auszubeuten versucht, da im Gegentheil die Descendenztheorie die Existenz einer selbstständigen, der anorganischen, todten Welt nicht zukommenden (?) *Lebenskraft* voraussetzt, gemäss welcher eine beständige Entwickelung und Veredelung der organischen Wesen vor sich geht, die ewig dem Höheren, Göttlichen sich zu nähern strebt. Die Descendenztheorie schliesst den Keim einer unsterblichen Lehre in sich und bildet den direkten Gegensatz zum Materialismus, der ausser den todten Elementen, die einzig den physikalischen und chemischen Gesetzen unterworfen sind, keine höhere Kraft, kein Leben, keine Entwickelung und Veredelung annimmt» (?). Противъ послѣдняго значительно распространеннаго мнѣнія смотри однако: *Charlton Bastian*, The Modes of Origin of lowest Organisms, 1871 (см. заявленіе объ этомъ сочиненіи въ *Arch. f. Anthropol.* V. стр. 44), гдѣ авторъ старается доказать возможность зарожденія новыхъ организмовъ и непосредственно изъ такъ называемой мертвой матеріи (Archebiosis). Если опыты, на основаніи которыхъ онъ дѣлаетъ этотъ выводъ, окажутся правильными, то указанная теорія Дарвина не только не потеряетъ своего высокаго значенія, но напротивъ, получитъ еще болѣе обширное приложеніе. Вмѣсто прежняго насильственнаго дѣленія всей природы на двѣ разнородныя части при посредствѣ такъ называемой жизненной силы, мы получимъ полнѣйшую связь въ развитіи всѣхъ ея произведеній. — Считаю не лишнимъ указать на интересную статью г. *Дм. Базарова:* Научная точка опоры для опытовъ надъ самозарожденіемъ, въ журналѣ *«Знаніе»* 1872, № 8, стр. 73 слл. — Что въ естественныхъ наукахъ не существуетъ больше особенно сильной тенденціи поддерживать указанное дѣленіе природы, мы видимъ изъ слѣдующихъ словъ, *W. Wundt*, Lehrbuch der Physiologie des Menschen (3-е изд. 1873 года) стр. 2: «In vielen Fällen ist der Nachweis gelungen, dass die einfachsten Vorgänge, zu welchen schliesslich die Analyse der physiologischen Functionen uns führt, mit Erscheinungen übereinstimmen, die in der allgemeinen Physik und Chemie ihre Erklärung finden. Die heutige Physiologie geht daher durchweg von der Voraussetzung aus, *dass die Gesetze, die das Leben der Organismen bestimmen, mit den allgemeinen Naturgesetzen zusammenfallen*».

[4]) *Schaaffhausen* въ указ. м. стр. 120.

человѣку съ самаго начала его существованія, а развивалась постепенно [5]). Имени вслѣдствіе признанія закона постепеннаго развитія, антропологія уже успѣла представить, хотя еще и въ общихъ только чертахъ, картину первобытнаго состоянія человѣчества; рѣшила множество другихъ, чрезвычайно важныхъ вопросовъ, и приступаетъ къ болѣе серьезному рѣшенію вопроса о происхожденіи человѣка, чѣмъ можно было ожидать этого въ прежнее время [6]).

Мы замѣчаемъ, что достигая подобныхъ богатыхъ результатовъ, антропологія пользуется многими такими средствами, которыя дол-

---

[5]) *L. Geiger*, Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit (1871), стр. 45 — 61. См. также *его-же* Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft, II т. (1872 года, вышедшій послѣ смерти автора), начиная съ 246 стр. до конца.—Съ направленіемъ Гейгера, старающагося прослѣдить даже зачатки человѣческаго мышленія, интересно сопоставить странныя слова Макса Мюллера, *M. Müller,* Essays, II (1869), стр. 7: Soweit wir die Fusstapfen des Menschen aufwärts verfolgen können, sehen wir, selbst in den niedrigsten Lagen der Geschichte, dass die Gottesgabe eines geraden und gesunden Verstandes ihm vom ersten Anfang an zu eigen war, und die Idee einer Menschheit, langsam auftauchend aus den Tiefen thierischer Rohheit, kann nie wieder aufrecht erhalten werden. Максъ Мюллеръ, впрочемъ, не можетъ считаться въ настоящее время представителемъ лингвистики.

[6]) Важнѣйшій трудъ въ этомъ отношеніи: *E. B. Tylor*, Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, 2 т. (1871); нѣмецкій переводъ: Anfänge der Cultur etc. unter Mitwirkung des Verfassers übertragen von *Spengel* und *Poske*, 2 т. (1872); русскій переводъ *Коробчевскаго:* Первобытная культура, 2 т. (1872 и сл.). Критику этого сочиненія представилъ *Ф. Либрехтъ* въ *Göttinger gelehrte Anzeigen* 1872, № 33, и въ *Zeitschr. f. Ethnol.* V (1873), стр. 77.—Раньше появилось сочиненіе *того-же* автора: Researches into the early History of Mankind and the Development of Civilisation (1-е изд. 1865 года), переведено на нѣмецкій языкъ *Мюллеромъ* (*H. Müller*, 1867), на русскій *Валицкимъ*: Доисторическій бытъ человѣка и т. д. (1868). —На сочиненія *Лёббока* и др. мы укажемъ мимоходомъ. — Затѣмъ слѣдуетъ здѣсь упомянуть еще: *O. Caspari*, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens, 2 т. (1873). Въ этомъ странномъ сочиненіи, которое отличается чудовищнымъ слогомъ и въ высшей степени скучнымъ изложеніемъ, мы находимъ однако, рядомъ съ пустыми фразами, иногда и очень остроумныя соображенія и догадки, особенно по психологическимъ вопросамъ. — Зато *Wollschläger*, Handbuch der vorhistorischen, historischen *und* biblischen (!) Urgeschichte (1873), вовсе не заслуживаетъ вниманія.— На дняхъ появилась изданная при содѣйствіи *Шафгаузена* первая часть начатаго *Вильгельмомъ Баэромъ* сочиненія: Der vorgeschichtliche Mensch, Ursprung und Entwickelung des Menschengeschlechts. Это популяризація выводовъ антропологіи.

жны бы считаться приложимыми и къ нашему изслѣдованію явленій нравственнаго развитія въ доисторическія времена Греціи. Изслѣдуя, напримѣръ, доисторическій бытъ образованныхъ народовъ, эта наука часто пользуется аналогическимъ бытомъ дикарей, то-есть, такихъ народовъ, которые, по какимъ бы то ни было причинамъ, находятся и теперь еще на очень низкой ступени развитія [7]) Иногда она прибѣгаетъ къ изслѣдованію явленій человѣческой природы въ ея дѣтскомъ возрастѣ [8]). Въ случаѣ отсутствія достаточныхъ аналогій и на этомъ поприщѣ, нѣкоторые ученые, для уясненія самыхъ элементарныхъ проявленій человѣческой духовной жизни, обращаются къ міру животныхъ, и тамъ они находятъ обильный запасъ такихъ данныхъ, которыя, при остроумномъ приложеніи, служатъ отчасти лучшимъ подтвержденіемъ сдѣланныхъ ими выводовъ на основаніи совершенно другихъ соображеній, а иногда даже даютъ возможность прозрѣвать совершенно новыя истины [9]).

Приложеніе подобнаго рода пріемовъ и къ изслѣдованію нравственнаго развитія греческаго народа, могло бы, повидимому, дать не

---

[7]) Слѣдуетъ однако остерегаться—смотрѣть на дикарей просто какъ на представителей вполнѣ неразвитаго человѣчества. *Ausland*, 1870, стр. 1034: Lange Zeit galten die Australier als diejenigen, welche einem Lehrgebäude von wilden Menschen am willkommensten gewesen wären, bis ein innigeres Bekanntwerden selbst diesen Volksstamm als das letzte Glied einer langen Kette geistiger Entwickelungen, seine Zustände als kindliche aber keineswegs als thierische erscheinen liess. — Къ сожалѣнію, въ значительной части изслѣдованій мы видимъ или отсутствіе необходимой осторожности при сравненіи первобытнаго состоянія съ бытомъ дикарей,—какъ напримѣръ, въ сочиненіи: *Lubbock*, Prehistoric Times as illustrated by ancient Remains and the Manners and Customs of modern Savages (2-е изд. 1869 года), и въ *его-же:* The Origins of Civilisation and the primitive Condition of Man (1870), гдѣ въ бытѣ дикарей онъ видитъ самые зачатки человѣческой культуры; — или-же, напротивъ, едва ли не полнѣйшее отрицаніе всякой аналогіи. См. *Perty*, Anthropologische Vorträge (1863), стр. 141.

[8]) Относительно аналогіи съ дѣтьми слѣдуетъ замѣтить, что ошибочно усматривать въ развитіи дитяти точно тѣ же фазисы въ одинаковой послѣдовательности, какъ и въ развитіи человѣчества вообще. Многое, чего человѣчество достигло только путемъ продолжительной, *сознательной* борьбы, ребенку теперь дается несознательнымъ путемъ, оно ему какъ будто врождено.

[9]) Такъ, напримѣръ, поступаетъ Вундтъ. *Wundt*, Vorlesungen über Menschen - und Thierseele, 2 т. (1863). Сравн. однако, *Perty*, Ueber das Seelenleben der Thiere (1865), стр. 19: Und wenn gesagt wird, Thier-und Menschenwelt bildeten eine lückenlose Kette..., so müssen wir diesem Ausspruch den andern entegegensetzen, dass... mit dem Menschen ein neues Princip in das System der Schöpfung eingetreten sei. Wenn es an Zügen der Aehnlichkeit und Gleichartigkeit zwischen dem thie-

мало новыхъ и, можетъ быть, чрезвычайно интересныхъ результатовъ. Такъ, напримѣръ, опредѣливши, на основаніи вполнѣ достовѣрныхъ историческихъ данныхъ позднѣйшій ходъ развитія греческой этики, мы могли бы, при помощи сравненій съ другими народами, возстановить по аналогіи и доисторическіе фазисы въ этическомъ развитіи Грековъ. Но, къ сожалѣнію, подобные пріемы прилагались къ исторіи греческаго народа чрезвычайно рѣдко и притомъ въ очень ограниченныхъ размѣрахъ. Въ сущности, они находятся въ рѣзкомъ противорѣчіи съ установившимся и, такъ сказать, традиціоннымъ способомъ изслѣдованія древностей этого классическаго народа [10]). Не получивши никогда основательнаго приложенія въ этой наукѣ, новый методъ уже по этому самому долженъ бы встрѣчать почти непреодолимыя затрудненія; но если же еще взять во вниманіе множество укоренившихся преимущественно въ этой области предразсудковъ,— то едва ли мыслимо внушеніе, хотя бы малѣйшаго довѣрія къ такому новому методу; едва ли возможно, чтобы результаты, добытые при его помощи, не казались крайне смѣлыми гипотезами. Такъ, напримѣръ, одно уже допущеніе аналогіи между доисторическими Греками и древними варварскими народами можетъ казаться въ глазахъ многихъ филологовъ чуть ли не такою же нелѣпостью, какъ, напримѣръ, сравненіе первобытнаго состоянія „избраннаго народа" съ бытомъ дикарей [11]).

Поэтому не разсчитывая на успѣхъ приложенія подобныхъ пріемовъ и не осмѣливаясь придавать имъ особенное значеніе, мы должны для достиженія нашей цѣли обратиться къ другимъ средствамъ, ка-

---

rischen und menschlichen Seelenleben nicht fehlt, so kann man noch zahlreichere anführen, welche ihre Verschiedenheit erweisen (еще бы!). Даже и этотъ взглядъ не противорѣчитъ, однако, приложимости сравниванія.

[10]) Какъ мало классическая филологія руководится давно добытыми данными другихъ наукъ, явствуетъ, между прочимъ, и изъ слѣдующихъ словъ: *Chr. Peterson*, Religion etc. der Griechen (1867) въ Allg. Encyklopädie d. Wissensch. u. Künste von *Ersch* u. *Gruber*, LXXXII стр. 71: Ob die Menschheit aus einem Zustande höherer Erkenntniss herabgesunken sei, ist bisher auf diesem Wege ebenso wenig erwiesen, als die Erhebung aus einem Zustande thierischer Rohheit.

[11]) Лучшимъ доказательствомъ особеннаго направленія въ изслѣдованіяхъ классической филологіи служитъ, между прочимъ, и то обстоятельство, что тутъ до послѣднихъ поръ все-еще толкуется о «героическомъ вѣкѣ», какъ о чемъ-то реальномъ, историческомъ, въ то время какъ, напримѣръ, въ славянской филологіи считалось бы, сколько мнѣ извѣстно, нелѣпостью говорить подобнымъ образомъ о вѣкѣ богатырей — Святогора, Ильи Муромца и другихъ.

ковыхъ средствъ, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, представляется довольно много. Всякій, признающій естественный ходъ развитія, охотно согласится съ тѣмъ, что даже и въ самой образованной средѣ, въ ея обычаяхъ, обрядахъ, поговоркахъ и т. п., есть множество такихъ данныхъ, которыя оказываются остатками первобытнаго дикаго состоянія человѣчества. Вездѣ для внимательнаго наблюдателя открываются слѣды чрезвычайно древнихъ временъ, отжившіе повидимому уже давно свой вѣкъ, но тѣмъ не менѣе удержавшіеся въ живомъ организмѣ человѣчества, гдѣ съ теченіемъ времени они получили большею частію совершенно иное значеніе. Такіе остатки Тэйлоръ удачно называетъ „survivals". Итакъ, если мы, даже помимо данныхъ, почерпаемыхъ изъ современной намъ жизни, обратимся, напримѣръ, хотя бы къ религіознымъ обрядамъ древнихъ Грековъ, то увидимъ, что вопросъ нашъ о существованіи каннибализма могъ бы быть рѣшенъ очень просто. Только крайне спиритуалистическій взглядъ можетъ отрицать, что всѣ жертвоприношенія имѣли первоначально значеніе пищи, которою люди дѣлились съ своими богами. Затѣмъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Греки приносили въ жертву не только животныхъ, но и людей; до насъ дошли наконецъ даже тѣ слова, которыми сопровождались подобныя жертвоприношенія, напримѣръ, „Пей кровь этого человѣка". Чего же больше? Но, однакожъ, дальше мы увидимъ, какія странныя затрудненія составляются въ классической филологіи подобному выводу, который, впрочемъ, считался бы совершенно правильнымъ и умѣстнымъ, еслибъ дѣло шло о какихъ-нибудь дикаряхъ, или даже вообще о какомъ бы то ни было народѣ, но только не о Грекахъ.

Болѣе прямыми источниками, для возстановленія нравственныхъ понятій до-исторической эпохи какого бы то ни было народа, считаются дошедшіе до насъ памятники его духовной жизни: его языкъ, его вѣрованія и преданія. Благодаря удивительнымъ успѣхамъ новой науки сравнительнаго языкознанія, мы уже теперь въ состояніи опредѣлить хотя незначительное количество словъ, составлявшихъ въ глубочайшей древности общее достояніе индоевропейскихъ народовъ. Но для исторіи этики, выводы, основанные на однихъ только лексикологическихъ данныхъ, оказываются во многихъ отношеніяхъ, по крайней мѣрѣ при теперешнемъ состояніи науки, еще далеко недостаточными. Отчасти вслѣдствіе того, что не выработана теорія о переходахъ значенія словъ, мы до сихъ поръ еще не можемъ точно опредѣлить отношеніе лексикологическаго богатства языка къ духовному

развитію народа. Поэтому-то, нѣкоторые выводы, какъ, напримѣръ, объ отсутствіи извѣстныхъ нравственныхъ понятій по причинѣ отсутствія отдѣльныхъ, соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ словъ, не всегда могутъ считаться правильными и могутъ еще вносить шаткость и колебаніе въ результаты подобнаго рода изслѣдованій [12]). — Затѣмъ, остаются еще сохранившіяся уже только въ миѳахъ воззрѣнія народа, которыя при помощи сравнительной миѳологіи мы можемъ прослѣдить иногда до очень отдаленныхъ временъ.

Если мы задаемся вопросомъ о существованіи каннибализма у Грековъ, то, какъ видно изъ самого заглавія нашего труда, при этомъ мы преимущественно имѣемъ въ виду представить новыя данныя для исторіи развитія нравственности. Поэтому, важною задачею является для насъ не одинъ только вопросъ — существовалъ ли когда-либо у Грековъ или у ихъ предковъ каннибализмъ, но равнымъ образомъ для насъ важенъ и вопросъ: если онъ существовалъ, то какое мѣсто

---

[12]) Главнѣйшій трудъ въ этой области: *Pictet*, Les Origines Indo-Européennes, 2 т. (1859—1863). Относительно предшествовавшихъ сочиненій см.: *Max Müller*, Essays, II, стр. 319. Самъ *Максъ Мюллеръ*, прилагая въ своихъ Essays (I и II, 1869 г.) результаты языкознанія для выводовъ о первобытномъ состояніи общества, даетъ полный произволъ своимъ поэтическимъ наклонностямъ; такъ, напримѣръ, *тамъ же*, II, стр. 23, онъ говоритъ: Der Name Melkerin (duhitar = доительница) der Tochter des Hauses beigelegt, öffnet nun vor unsern Augen ein kleines Idyll in dem *poetischen* (!!) Hirtenleben der ersten Arier. Eins der wenigen (?) Dinge, durch die die Tochter vor ihrer Verheirathung sich in dem nomadischen Haushalte nützlich machen konnte, war das Melken des Viehes, und es enthüllt eine Art von *Zartgefühl* und *Humor*, selbst im rohesten Zustande der Gesellschaft, wenn wir uns denken wie ein Vater seine Tochter lieber seine *kleine Milchmagd* heisst, als sutâ, seine Gezeugte, oder filia den Säugling. (О неумѣстности подобныхъ этимологій см. *Geiger*, Urspr. u. Entwickelung etc. I, стр. XIII). Это ему, однако, не мѣшаетъ признать нѣсколько дальше, стр. 26-я, что однимъ изъ всего чаще встрѣчающихся выраженій для сраженія служило у тѣхъ же Арійцевъ слово gavishti, «желаніе коровъ», въ чемъ особенно наглядно рисуется эта «идилличность» тогдашняго времени. Существуетъ обычай у извѣстныхъ дикарей, по которому женихъ ударяетъ невѣсту дубиною по головѣ и, схвативши за волосы лишившуюся чувствъ жертву, тащитъ ее до ближайшаго кустарника, послѣ чего она уже считается его женою. Я увѣренъ, что М. Мюллеръ и тутъ съумѣлъ бы усмотрѣть если не Zartgefühl (что̀, впрочемъ, тоже мыслимо), то по крайней мѣрѣ Humor.—Сочиненія: *Wedewer*, Zur Sprachwissenschaft (1861) и *го же* Die neuere Sprachwissenschaft und der Urstand der Menschheit (1867), не заслуживаютъ вниманія.—Особенно важны оба вышеупомянутыя сочиненія *Гейгера:* Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit (1871) и Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft (1868—1872).

слѣдуетъ отвести ему въ исторіи этическаго развитія? Обыкновенно нравственность представляется въ тѣсной связи съ религіей. Миѳы же носятъ на себѣ большею частію явный отпечатокъ религіозности. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ тѣхъ миѳахъ, которые особенно отличаются своимъ религіознымъ колоритомъ, мы находимъ и самыя дикія черты и даже возмутительные разказы о каннибализмѣ. Вотъ почему намъ особенно слѣдуетъ остановиться на миѳахъ. Пока для насъ все равно — служили ли нѣкоторые изъ этихъ миѳовъ уже первоначальною оболочкою религіозныхъ воззрѣній, или же они получили религіозный оттѣнокъ только впослѣдствіи. Во всякомъ случаѣ позднѣйшее религіозное значеніе нѣкоторыхъ миѳовъ прямо указываетъ намъ на ихъ важность при изслѣдованіи нравственности. Еслибы мы даже и убѣдились въ томъ, что строго-религіозное значеніе нѣкоторыхъ миѳовъ есть явленіе относительно позднее, то мы все-таки не стали бы отрицать ихъ важности для насъ; напротивъ, мы сочли бы необходимымъ подвергнуть разсмотрѣнію и тѣ изъ нихъ, которые впослѣдствіи не успѣли почему нибудь сдѣлаться чѣмъ-то въ родѣ религіознаго ученія. Такимъ образомъ, источникомъ для изслѣдованія нравственности греческаго народа являются греческіе миѳы. Постараемся же, отстаивая принципъ *естественнаго развитія*, доказать, что даже въ самыхъ грубыхъ миѳахъ, какъ въ памятникахъ древнѣйшаго міросозерцанія народовъ, мы въ правѣ искать слѣдовъ и древнѣйшей нравственности [13]).

§ 3.

Приложеніе теоріи развитія къ этикѣ.

Прежде чѣмъ приступимъ къ миѳамъ, какъ къ источникамъ при изслѣдованіи древнѣйшаго состоянія нравственности, я считаю не-

[13]) При этомъ случаѣ позволю себѣ привести слѣдующія слова *Бахофена:* Mutterrecht, стр. VII: Welchen Einfluss dieser Parallelismus (между миѳами и историческими данными) auf die ganze Betrachtungsweise der mythischen Tradition ausüben muss, wie er den Standpunkt, den die heutige Forschung ihr gegenüber einnimmt, unhaltbar macht, und jener ohnehin so schwankenden Unterscheidung historischer und vorhistorischer Zeiten gerade für den wichtigsten Theil der Geschichte, die Kenntniss der alten Anschauungen und Zustände, jede Berechtigung entzieht, bedarf keiner weitern Darlegung. Die mythische Ueberlieferung... erscheint als der getreue Ausdruck des Lebensgesetzes jener Zeiten, in welchen die geschichtliche Entwickelung der alten Welt ihre Grundlagen hat, als die Manifestation der ursprünglichen Denkweise, als unmittelbare historische Offenbarung, *folglich* als wahre durch hohe Zuverlässigkeit ausgezeichnete Geschichtsquelle (?).

обходимымъ сказать нѣсколько словъ объ исходной точкѣ моего взгляда на религіозное и нравственное развитіе народовъ вообще.

Сперва замѣчу, что изслѣдованіе, занимающееся *исторіею развитія нравственности*, имѣетъ задачею привести въ научную, генетическую связь *только самые развитые* взгляды различныхъ эпохъ на нравственность. Извѣстно, что во всякое время, рядомъ съ болѣе развитыми взглядами, существуютъ и самыя грубыя, отсталыя воззрѣнія, являющіяся представителями прежнихъ періодовъ развитія. Изслѣдовать отношеніе этихъ элементовъ, сохранившихся изъ различныхъ фазисовъ развитія въ данный моментъ жизни какого-либо народа, не составляетъ предмета исторіи развитія, а относится къ *статистикѣ* нравственности. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы намъ никогда и не пришлось заниматься состояніемъ всего общества. Именно, въ нашемъ трудѣ, разсматривающемъ каннибализмъ, — явленіе, которое слѣдуетъ отнести къ самымъ отдаленнымъ временамъ человѣчества, мы убѣдимся, что выдѣленіе и отличеніе въ этомъ обществѣ болѣе и менѣе развитыхъ взглядовъ становится, при вѣроятной однородности всего общества и при отсутствіи всѣхъ признаковъ субъективности, дѣломъ невозможнымъ. Въ первобытныя времена развитія все общество, должно быть, представляло такое однообразіе во взглядахъ своихъ членовъ, какого впослѣдствіи мы не находимъ даже и у отдѣльныхъ личностей. Поэтому-то такія общества и должны во всякомъ изслѣдованіи о развитіи нравственности занимать сначала то мѣсто, которое впослѣдствіи принадлежитъ только отдѣльнымъ личностямъ, сдѣлавшимся явными двигателями дальнѣйшаго развитія нравственныхъ взглядовъ.

Но кромѣ этого замѣчанія объ основныхъ взглядахъ на методъ нашего изслѣдованія, намъ придется здѣсь отвѣтить еще на нѣсколько довольно затруднительныхъ вопросовъ, какъ, напримѣръ: что̀ такое нравственность? Есть ли существенное различіе между нравственностью и религіею? Дѣйствительно, иногда мы находимъ такъ мало связи между чисто религіозными и чисто нравственными понятіями людей, что отдѣленіе однихъ отъ другихъ кажется дѣломъ необходимымъ. Но если существуетъ различіе, то по какимъ признакамъ мы должны отдѣлять религіозное отъ нравственнаго, когда съ другой стороны, мы видимъ иногда такое сліяніе этихъ областей, что различить ихъ, повидимому, опять невозможно? Затѣмъ представляется не менѣе затруднительный вопросъ: за какими изъ самыхъ развитыхъ взглядовъ данной эпохи мы должны признавать религіозное или нрав-

ственное значеніе, и которые изъ нихъ оставлять въ сторонѣ, какъ не принадлежащіе ни къ одной изъ этихъ областей? А какъ трудно въ ранній періодъ развитія отличать, напримѣръ, вѣру отъ науки, это, кажется, нѣтъ необходимости подтверждать доказательствами.

Изъ всего сказаннаго видно, что при изслѣдованіи развитія нравственности въ извѣстномъ народѣ, заслуга не будетъ состоять въ одномъ только количествѣ собраннаго матеріала, такъ какъ прежде всего еще необходимо рѣшить, какой именно матеріалъ слѣдуетъ собирать и какой считать ненужнымъ. Очевидна важность той точки зрѣнія, становясь на которую, мы будемъ разсматривать и группировать многочисленные факты,—той мысли, которая послужитъ связывающею нитью разнообразныхъ данныхъ. Такую-то мысль, сложившуюся у меня при разсматриваніи хода религіозно-нравственнаго развитія, я и считаю нужнымъ изложить здѣсь, причемъ выяснится и то, что̀, по моему разумѣнію, слѣдуетъ понимать подъ словами: этика, религія, нравственность — словами, которымъ каждый придаетъ различный смыслъ.

Уже въ самый ранній періодъ человѣческаго развитія должны были явиться взгляды на окружающую природу и на отношенія людей, какъ къ этой природѣ, такъ и на отношенія ихъ другъ къ другу. Въ своемъ первоначальномъ видѣ взгляды эти не могутъ считаться ни моральными, ни религіозныти, ни научными, ни наконецъ тѣмъ, что̀ мы считаемъ практическими взглядами, а напротивъ, эти взгляды были самаго неопредѣленнаго качества. Если же нужно, не смотря на это, все-таки какъ-нибудь назвать ихъ, то мы назовемъ ихъ *этическими* въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова, не исключающемъ и не сопоставляющемъ въ себѣ ни одного изъ только что указанныхъ нами элементовъ; не было понятія о томъ, что̀ слѣдуетъ считать религіознымъ долгомъ и что̀ считать грѣхомъ; не было также понятія о томъ, что̀ нравственно, что̀ разумно, и что̀ только полезно; было же какое-то очень неопредѣленное и смутное понятіе о томъ, что̀ хорошо и что̀ не хорошо [1]).

---

[1]) Для поясненія послужитъ слѣдующій примѣръ. Одинъ Бушмэнъ, спрошенный о различіи добра и зла, сказалъ, немного подумавши: «Хорошо украсть чужую жену, — но худо, если у самого меня украдутъ мою». *Perty*, Anthropologische Vorträge (1863), стр. 177. Тутъ очевидно полнѣйшее смѣшеніе понятій полезнаго, нравственнаго и проч. Даже въ омировской этикѣ, стоящей на гораздо высшей ступени развитія, мы замѣчаемъ нѣчто подобное. *Nägelsbach*, Hom. Theol. (2 изд. 1861), стр. 228: ...es ist der charakteristische Standpunkt

Подъ эти двѣ категоріи подводились и всѣ явленія природы, и всѣ дѣйствія человѣка. Руководясь столь неопредѣленнымъ мѣриломъ, отдѣльные люди создали себѣ взгляды и правила, которыя первоначально не могли имѣть для пользующихся ими личностей особеннаго, сознаваемаго ими значенія, или какой-либо обязательности.[*] Тѣмъ не менѣе, будучи, хотя и несознательно, общепринятыми, они мало по малу получили нѣчто въ родѣ внѣшней санкціи, если не въ строгомъ смыслѣ этого слова, то, по крайней мѣрѣ, въ томъ отношеніи, что никому не казалось желательнымъ не согласоваться съ этими признаваемыми всѣми правилами и взглядами. Словомъ, изъ этихъ взглядовъ и соотвѣтствующихъ имъ правилъ образовался *обычай*. Судить о томъ, на сколько этотъ обычай, самъ по себѣ, былъ мораленъ, — нелѣпо, если подъ словомъ „мораль" разумѣть степень согласія чего-либо съ обычаемъ. Съ другой стороны, судить о моральности от-

---

der homerischen Ethik, dass die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität bei dem Dichter (у Омира) durchaus noch nicht auseinander fallen. Въ смѣшеніи съ этими сферами права, нравственности и религіозности у Омира смѣло еще можно признать и принципъ полезности. Всего ярче это смѣшеніе высказывается при жертвоприношеніяхъ, сильно напоминающихъ собою основной смыслъ жертвоприношеній у Индійцевъ, который состоялъ первоначально единственно въ томъ, чтобы обязать божество вознаградить молящихся за принесенную жертву. См. *A. Weber*, Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals въ *Indische Studien*, X (1868), стр. 332, прим. 1. См. *Odyss.* III, 58:

.... δίδου χαρίεσσαν ἀμοιβὴν
σύμπασιν Πυλίοισιν ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης.

Limburg Brouwer, Histoire de la civilisation des Grecs, II (1834), стр. 520: *Les bienfaits des dieux sont le prix des hécatombes*, et voilà pourquoi *les voeux ne sont proprement que la stipulation d'une convention mercantile.*

При этомъ случаѣ считаю не лишнимъ указать, что и греческія слова ἀγαθός, κακός и т. п. получили свое полное этическое значеніе только впослѣдствіи. *Гротъ (G. Grote)* ссылается, какъ на основательное изслѣдованіе значенія приведенныхъ словъ, на соч. *Welcker*, Prolegomena zu Theognis, sect. 9 — 16. Самъ онъ говоритъ (History of Greece, ed. 1862, I, стр. 459): These words (good, just etc.) signify the man of birth, wealth, influence and daring, whose arm is strong to destroy or to protect, whatever may be the turn of his moral sentiments; while the opposite epithet, bad, designates the poor, lowly and weak, from whose dispositions, be they ever so virtuous, society has little either to hope or to fear. Но вслѣдствіе этого не нужно, однако, полагать, что эти слова первоначально были лишены всякаго этическаго значенія, куда клонитъ Гротъ; *тамъ же*, прим. 4: The ethical meaning of the word hardly appears until the discussions raised by Socratês, and prosecuted by his disciples: but the primitive import still continued to maintain concurrent footing.

дѣльныхъ личностей, то-есть, о ихъ согласіи съ обычаемъ, было бы тоже самое, что судить и о прочности самого обычая. Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ предполагать, что обычай былъ что-то очень непоколебимое, не смотря даже и на то, что въ него входили самыя мелкія практическія правила. Чтобы убѣдиться въ этомъ, намъ слѣдуетъ только взглянуть на непоколебимость обычаевъ у дикарей и на ту удивительную стойкость, вслѣдствіе которой и въ нашихъ христіанскихъ государствахъ сохранились, не смотря на всѣ гоненія, самыя, повидимому, несущественныя и давно уже потерявшія всякій смыслъ черты изъ языческаго времени.

Полагаю, что изъ сказаннаго видно, какъ я смотрю на зачатки религіи, нравственности и науки. Признавая безразличное существованіе этихъ элементовъ въ самыхъ первоначальныхъ проявленіяхъ человѣческаго духа, я отрицаю возможность приложенія къ нимъ нашихъ новѣйшихъ понятій о религіи, нравственности и наукѣ. Этотъ взглядъ представляется мнѣ просто послѣдовательнымъ приложеніемъ генетическаго метода къ разсматриваемому предмету, хотя и вызоветъ онъ, думаю, много возраженій. Правда, касательно науки въ тѣсномъ смыслѣ, я не сомнѣваюсь, что никому не придетъ въ голову прилагать къ какимъ бы то ни было первобытнымъ проявленіямъ человѣческаго духа тѣхъ понятій, которыя мы теперь связываемъ со словомъ „наука". Но относительно религіи и нравственности многіе, по очень понятнымъ причинамъ, не такъ легко согласятся со мною. Отсутствіе въ первобытномъ обществѣ всего того, что *мы теперь называемъ религіозностью*, многимъ покажется невѣроятнымъ, особенно тѣмъ, кто производитъ всякую религію отъ сверхъестественныхъ началъ. Впрочемъ, при теперешнемъ состояніи науки вообще, врядъ ли нашъ взглядъ нуждается въ особенномъ оправданіи, которое считаю болѣе умѣстнымъ при отстаиваніи противоположнаго мнѣнія [2]).

---

[2]) *Лимбургъ Брауеръ*, признавая первобытность нравственнаго чувства, вполнѣ, однако, отрицаетъ такую же первобытность религіознаго чувства. *Limburg Brouwer*, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, II (1834), стр. 2: «Il n'y a d'inné que le sentiment moral»... Ошибка происходитъ отъ того, что религію онъ понимаетъ въ слишкомъ тѣсномъ смыслѣ (croire en Dieu). По мнѣнію *Фюстель де-Куланжа*, у Арійцевъ религія начинается съ появленія семьи, причемъ, первымъ божествомъ онъ считаетъ обоготвореннаго по смерти отца. *Fustel de Coulanges*, Cité antique (1864), стр. 20: «Cette réligion des morts paraît être la plus ancienne qu'il y ait eu dans cette race d'hommes. Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts; il eut *peur* d'eux, il leur

Со временемъ, при большемъ развитіи человѣческаго кругозора, въ числѣ общепринятыхъ правилъ, нашлись и такія, отступленіе отъ которыхъ было мыслимо. Къ тому же стали появляться и новыя. Мы должны полагать, что всякое новое правило съ трудомъ получало общее признаніе. Если оно находилось въ *сознательномъ* противорѣчіи со старыми воззрѣніями, то должно было совершенно расшатать къ нимъ довѣріе, чтобы сдѣлаться принятымъ хоть частнымъ

---

adressa des prières. *Le sentiment religieux commença par là.* Сравни съ этимъ *Ausland* 1871, Ueber die Anfänge der geistigen und sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts, стр. 1035. «Aus *Furcht* vor der Rückhehr der Abgeschiedenen erklären sich viele Gebraüche bei den Begräbnissen. Eine grosse Anzahl verschiedener Menschenstämme beerdigen mit den Verstorbenen alle ihre Habe aus Besorgniss, der Abgeschiedene möchte sich durch quälende Träume an den Erben *rächen*. Bei reifern Völkern geht die Furcht allmählich in Verehrung übern. *Бестужевъ-Рюминъ,* въ своей Русской исторіи, I (1872), стр. 10, справедливо называетъ взглядъ Фюстель-де-Куланжа одностороннимъ. Самъ онъ считаетъ нужнымъ возвести начало религіи къ болѣе древней порѣ (кочеваго быта), и полагаетъ, что первымъ божествомъ было небо. Однако, и это мнѣніе тоже можетъ считаться сомнительнымъ. (Приведенное тамъ же въ примѣчаніи доказательство, на мой взглядъ, кажется недостаточнымъ). Этимологія санскритскаго dèvas и соотвѣтствующихъ ему названій Ζεύς, Jovis, Zio и т. д. чуть ли не во всѣхъ индоевропейскихъ языкахъ сводится къ корню div, dju, означающему *блескъ.* См. *Curtius*, Grandzüge der Griech. Etymologie (3-е изд. 1869 г.), стр. 222. *Лео Мейеръ* въ *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, VII (1858), стр. 12 и слѣд., находитъ вѣроятнымъ, что и нѣмецкое Gott происходитъ отъ корня div (посредствомъ djut = dju). Смотри, впрочемъ, *Simrock,* Handbuch der deutschen Mythologie (1869), стр. 150, гдѣ страннымъ образомъ игнорируется догадка Лео Мейера, и приводится только мнѣніе Гримма. *Grimm*, Deutsche Mythologie, 3-е изд., стр. 12). Нѣкоторые отъ того же корня производятъ еще и θεός (изъ deihos = deivas). Ср. *G. Bühler* въ *Or. u. Occ.* I (1862), стр. 508 сл. II (1864), 338 сл. Сколь ни сомнительны эти послѣднія двѣ этимологіи, все-таки видно, что въ большей части случаевъ богъ назывался «блестящимъ»; нѣтъ причины полагать, чтобы этотъ эпитетъ первоначально придавался *небу*, а не солнцу или просто огню. Замѣтимъ еще слѣдующее мнѣніе. *Delbrück*, Ueber d. Verhältniss zw. Religion u. Mythologie въ *Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, III (1865), стр. 493: Es ergiebt sich aus der Etymologie mit *vollständiger Gewissheit* (?), dass das Wort Gott bei seiner Bildung einen religiösen Inhalt noch nicht hatte. Подъ словами «religiöser Inhalt» тутъ, конечно, слѣдуетъ понимать религіозное содержаніе въ нашемъ, современномъ, значеніи этого слова. Нѣтъ никакихъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно было бы утверждать, что явленіе блеска производило на древнихъ, первобытныхъ, людей именно тоже самое впечатлѣніе, какое оно производитъ на насъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣтъ возможности отрицать, чтобы ощущеніе блеска не сопровождалось благоговѣніемъ, или страхомъ, или чѣмъ-либо другимъ, заключающимъ въ себѣ оттѣнокъ религіозный.

образомъ. Такія-то необщепринятыя правила и взгляды должны были получить особенный оттѣнокъ и составить новую отрасль. Старые взгляды, строгіе представители обычая, мы назовемъ теперь областью *этическою въ тѣсномъ смыслѣ*, желая сказать этимъ, что въ нихъ скрывались неразвитые зачатки позднѣйшихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣній. Новую же, выдѣлившуюся отсюда, область мы назовемъ *практическою*. Изъ нея, впослѣдствіи, развились болѣе свободные отъ народнаго обычая научные взгляды и мелкія практическія правила. Для поясненія вышесказаннаго, я считаю нужнымъ замѣтить слѣдующее:

Я утверждаю, что первоначально практическіе взгляды отличались отъ этическихъ только тѣмъ, что ихъ можно было и не придерживаться, что они какъ будто менѣе вытекали изъ общей всѣмъ людямъ природы. Поставленіе столь ничтожнаго, повидимому, признака, какова *общепринятость*, отличительною чертою двухъ отраслей можетъ показаться не вполнѣ основательнымъ: могутъ, пожалуй, замѣтить, что несостоятельность принимаемаго мною различія явствуетъ уже изъ слѣдующаго простого соображенія: еслибы нѣкоторыя изъ необщепринятыхъ, практическихъ воззрѣній получили случайно всеобщее одобреніе, то я былъ бы принужденъ назвать ихъ этическими; а общепринятость или необщепринятость, скажутъ, вѣдь это дѣло произвола. Но дѣйствительно ли это дѣло произвола,—это еще очень сомнительно. Я полагаю, что должны были существовать внутреннія причины, по которымъ извѣстные взгляды явились уже съ самыхъ раннихъ поръ и сдѣлались, такимъ образомъ, общепринятыми; я полагаю, что и въ послѣдующее время, при появленіи новыхъ взглядовъ, должны были существовать подобнаго рода причины, обусловливающія степень ихъ общепринятости. Но находить эти внутреннія причины полагаю, если дѣломъ не совсѣмъ ненужнымъ, то, по крайней мѣрѣ, вполнѣ невозможнымъ. Поэтому, мы должны довольствоваться пока внѣшнею отличительною чертою, отдѣляющею двѣ области на первыхъ же порахъ ихъ отдѣльнаго существованія. Мы и на самомъ дѣлѣ видимъ, что многое, относимое теперь къ какой бы то ни было отрасли человѣческаго духа, только не къ религіи или морали, прежде не представляло никакого различія съ тѣми взглядами, въ строго этическомъ значеніи которыхъ нѣтъ никакого сомнѣнія.

Для примѣра, укажу на этическое значеніе способа добывать огонь. Мы не знаемъ ни одного народа, у котораго бы огонь не былъ во всеобщемъ употребленіи. Всѣ разказы о существованіи народовъ,

будто бы не знающихъ огня, лишены всякой достовѣрности [3]). Поэтому мы смѣло можемъ заключить, что искусство добывать огонь (а именно, посредствомъ тренія) было однимъ изъ самыхъ древнѣйшихъ открытій. Отсюда естественно вытекала, вслѣдствіе неразвитости первобытнаго человѣчества, общепринятость, при добываніи огня, всѣхъ мелочныхъ пріемовъ и правилъ, оказавшихся съ теченіемъ времени даже и непрактичными, именно, когда появилась возможность достигать той же цѣли болѣе удобными способами. Намъ извѣстно, что у Арійцевъ старый способъ представлялся чѣмъ-то святымъ; отступленіе отъ него считалось непозволительнымъ. Тутъ, въ способѣ добыванія огня, намъ бросается въ глаза его религіозное, то-есть, этическое значеніе. Отрицать это значеніе — немыслимо, а искать его источника въ чемъ-либо иномъ, кромѣ, именно общепринятости, то-есть, тѣсной связи съ установившимся обычаемъ, мы не видимъ никакой возможности.

Итакъ, для отдѣленія двухъ отраслей, практической и этической, въ ихъ первоначальномъ видѣ, я не могу указать никакихъ внутреннихъ отличительныхъ чертъ; я только стараюсь показать, какъ, по моему разумѣнію, возстановилось *исторически* различіе между двумя областями, изъ которыхъ, впослѣдствіи, одна послужила для развитія религіи и морали, другая — для практическихъ правилъ и науки. Конечно, въ наше время различіе взглядовъ по степени ихъ распространенности должно считаться несущественнымъ и одностороннимъ, но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы оно въ извѣстное время не было единственно возможнымъ. Съ той поры, какъ къ этической области присоединился элементъ вѣры, то вѣра съ одной стороны, научное убѣжденіе съ другой, становятся отличительными чертами, причемъ, какъ увидимъ, наше теперешнее различіе дѣлается недостаточнымъ.

Впрочемъ, относительно названія двухъ вышеупомянутыхъ областей — *этическою* и *практическою*, я долженъ еще разъ замѣтить, что эти названія должны отчасти считаться преждевременными. Ими я хотѣлъ только указать на то, что изъ одной развились со временемъ взгляды, получившіе впослѣдствіи значеніе *этическое* (въ болѣе тѣс-

---

[3]) *Klemm*, Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur I (1855), стр. 66: Wir finden die Menschen auf keinem Puncte der Erde ohne Feuer. Относительно народовъ, не знающихъ будто бы огня, и о невѣроятности подобныхъ разказовъ, см. *E. B. Tylor*, Researches into the early History of Mankind (1865), стр. 228 и слѣд.

номъ смыслѣ этого слова), и что другая область послужила источникомъ для позднѣйшихъ *научныхъ и практическихъ* воззрѣнiй и правилъ.

§ 4.

Продолженiе. — Религiя и мораль.

Если мы взглянемъ на неразвитые въ духовномъ отношенiи народы, то насъ поражаетъ удивительное однообразiе ихъ взглядовъ и чуть-ли не исключительное господство одного характера и темперамента у всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, составляющихъ подобный народъ. Это внутреннее однообразiе получило даже осязательный отпечатокъ въ замѣчательномъ сходствѣ формы и выраженiя самыхъ ихъ лицъ. Подобное явленiе, обусловливаемое отсутствiемъ достаточнаго развитiя, мы, какъ уже замѣчено, должны предполагать существовавшимъ первоначально и въ первобытномъ человѣчествѣ. Но такъ какъ мы видимъ, что такое однообразiе удержалось въ значительныхъ размѣрахъ до сихъ поръ у многихъ дикихъ народовъ, которые, однакожъ сравнительно съ первобытнымъ человѣчествомъ представляютъ несомнѣнно высшую ступень развитiя, то мы должны заключить, что и у такъ-называемыхъ историческихъ народовъ, оно исчезло не очень рано. Такимъ образомъ, и перiодъ полнѣйшаго согласiя во взглядахъ всѣхъ людей, предшествовавшiй выдѣленiю практической области, слѣдуетъ считать очень продолжительнымъ.

До сихъ поръ мы не обратили вниманiя, насколько причастна народнымъ воззрѣнiямъ *сознательность*, и на вытекающiй изъ этого способъ ихъ распространенiя. Но съ теченiемъ времени это дѣлается необходимымъ: всѣ убѣжденiя и взгляды человѣка могутъ быть раздѣлены на болѣе сознательные, и менѣе сознательные. Вступившiе положительно въ фазисъ сознанiя обосновываются и передаются посредствомъ слова, прочiе же распространяются какимъ-то инстинктивнымъ путемъ, не получая даже опредѣленной формы въ человѣческомъ словѣ. Первоначально отличать убѣжденiя, по степени ихъ сознательности, не представлялось надобности, потому что сознательность стояла на столь низкой ступени развитiя, что можно было упускать ее совсѣмъ изъ виду, не опасаясь большой ошибки. Слѣдуетъ, однако, полагать, что къ тому времени, когда выдѣлилась практическая область, сознательность преуспѣла до того, что сдѣлала замѣтное различiе между болѣе и менѣе сознательными этическими правилами. Итакъ, нѣкоторыя стороны обычая не только зарождались, но и распространялись путемъ

почти безсознательнымъ: индивидуумъ, будучи спрошенъ о томъ, почему онъ поступаетъ въ данномъ случаѣ именно такъ, а не иначе, скажетъ, если не „не знаю“, то, по крайней мѣрѣ, что „вѣдь всѣ такъ поступаютъ“; а эти „всѣ“ тоже не лучше его могутъ подыскать логическую причину для своего образа дѣйствій. Подобнаго рода правила и взгляды мы назовемъ *нравственными* или моральными. Отличающіеся отъ нихъ большею сознательностью взгляды, при составленіи которыхъ мы уже видимъ первыя младенческія попытки думать и дѣлать изъ наблюденій сознательные выводы, обобщенія и проч., назовемъ *религіозными*. Сюда относятся понятія о существованіи нѣкоторой связи въ явленіяхъ природы (преимущественно на основаніи post hoc, ergo propter hoc) и объ отношеніи человѣка къ ней; отсюда же вытекаютъ, вмѣстѣ съ понятіями о существованіи божествъ, и правила, какъ относиться къ этимъ послѣднимъ.

Итакъ, всѣ старинныя убѣжденія, воззрѣнія и правила, словомъ, всѣ духовныя стороны человѣческой жизни, на сколько они носятъ на себѣ отпечатокъ общепринятости, должны быть отнесены къ этической области; тѣ изъ нихъ, которымъ причастна въ замѣтной степени сознательность, мы назовемъ религіозными, прочія же—нравственными. Подобное дѣленіе, по степени соучастія сознательности, мы должны, конечно, допустить и въ необщепринятыхъ взглядахъ, то-есть, въ области практической, откуда вытекаетъ дѣленіе и этой области на теорію (науку) и практику (мелкія практическія правила). Оставляя пока въ сторонѣ такъ-называемые необщепринятые взгляды, мы теперь обратимъ вниманіе на этическую область.

Мы сказали, что отличительною чертою между религіей и нравственностью служила первоначально бо̀льшая или меньшая степень сознательности. Пока существовало только это одно различіе, чисто моральное, то оно, по мѣрѣ того какъ поступало въ фазисъ сознательности, мало по малу превращалось въ религіозное. На самомъ дѣлѣ, не трудно было бы доказать, что многое, получившее впослѣдствіи религіозную форму, превратившееся со временемъ даже въ культъ, существовало прежде въ видѣ чисто-нравственнаго правила: „такъ дѣлать или поступать хорошо“. Но со временемъ, указаннаго различія между религіею и нравственностью оказалось недостаточно. Еслибы не нашлось никакого другого, то мы должны были бы всякое моральное правило, получившее сознательную, логическую форму, причислить къ религіи, а для нравственности осталось бы, въ такомъ случаѣ, очень мало правилъ, безсознательно принимаемыхъ и никогда и ни-

гдѣ не получившихъ себѣ сознательнаго, логическаго обоснованія. Замѣтимъ однако, что со временемъ къ религіи присоединяется *вѣра*. Мы сказали мимоходомъ, что въ извѣстное время этотъ признакъ сдѣлался отличительною чертой между всею этическою отраслью и практическою; но одно время онъ служитъ только отличіемъ религіи отъ морали. Религіозные взгляды, какъ получившіе сознательную, логическую форму раньше, сдѣлались, вслѣдствіе этого, болѣе стойкими, тогда какъ моральные взгляды развивались сообразно съ обстоятельствами и безпрерывно совершенствовались. Требованія общепринятой религіи, основанныя на умозаключеніяхъ, не могли уже быть такъ скоро опровергаемы, такъ какъ сознательная логика подвигалась медленно и не давала, съ своей стороны, способовъ опровергать ихъ. Чтобы понимать эти, мало по малу устарѣвшіе, религіозные взгляды и требованія, нужно было много умственной работы, такъ что о произведеніи новыхъ религіозныхъ понятій тутъ могло быть мало рѣчи. Итакъ, въ области религіозной является *застой*, благодаря единственно тому, что первоначально на ея обработку было употреблено значительное количество интеллектуальной силы, и что религіозными взглядами дорожили, какъ высшимъ достояніемъ человѣческаго духа. Когда же, наконецъ, логика преуспѣла до того, что могла бы уже опровергнуть многія изъ этихъ понятій, то эти послѣднія успѣли сдѣлаться чѣмъ-то чуждымъ, не подлежащимъ суду логики: всѣ привыкли на нихъ смотрѣть, какъ на непонятныя и, вмѣстѣ съ тѣмъ, неопровержимыя истины и, такимъ образомъ, къ религіи присоединялась вѣра. Затѣмъ, въ болѣе позднее время, когда въ глазахъ болѣе требовательной логики и моральные взгляды могли казаться недостаточно обоснованными, то и къ этимъ взглядамъ присоединился элементъ вѣры, но тѣмъ не менѣе различіе между религіей и моралью не могло изчезнуть. Съ самыхъ раннихъ поръ религія до того успѣла отчуждиться отъ всякаго пониманія, что вѣра, поддерживающая ее, приняла совсѣмъ другой характеръ, чѣмъ вѣра, поддерживающая моральныя воззрѣнія. Послѣдняя соотвѣтствовала требованіямъ человѣческой природы, вытекала какъ будто бы изъ самыхъ существенныхъ источниковъ человѣческихъ желаній и стремленій; вѣра же, на которой опиралась религія, сдѣлавшись впослѣдствіи совершенно слѣпымъ вѣрованіемъ или просто суевѣріемъ, часто заставляла признавать вещи или совсѣмъ индифферентныя для позднѣйшаго человѣчества, или даже совершенно противорѣчащія его

понятіямъ о божествѣ. Для примѣра укажу только на человѣческія жертвоприношенія [1]).

Процесъ, подобный тому, который мы видѣли въ этической области, — а именно, что взгляды, являющіеся результатомъ болѣе сознательной логической работы, вслѣдствіе этого самаго отчуждаются отъ дальнѣйшаго развитія логики, — слѣдуетъ предположить и въ другой области (практической въ обширномъ смыслѣ). Самые научные взгляды и изъ этой области стали получать общее признаніе и, наконецъ, сдѣлавшись, по указаннымъ причинамъ, недоступными для опроверженія даже болѣе развитой логики, получали религіозный отпечатокъ и превращались иногда просто въ религіозныя возрѣнія. Такъ, напримѣръ, древнѣйшіе зачатки философіи, не смотря на свое болѣе частное, научное происхожденіе, почти всегда принимаютъ характеръ религіозныхъ ученій. Старинныя письмена съ самыхъ раннихъ поръ успѣли пріобрѣсть тамъ, гдѣ они появились, такое важное значеніе, что стали пользоваться положительно религіознымъ почетомъ, вслѣдствіе чего нѣкоторые ученые и считаютъ необходимымъ производить ихъ изобрѣтеніе изъ религіознаго источника [2]). Благодаря своей важности, подобныя вещи освободились мало по малу изъ-подъ вліянія логики и вообще отъ всѣхъ требованій позднѣйшихъ временъ. Этимъ объясняется и то обстоятельство, почему египетскіе іероглифы не могли вполнѣ превратиться, по крайней мѣрѣ у самихъ Египтянъ, въ чисто-фонетическую азбуку, не смотря на очевидную легкость такого шага, и почему исполненіе такого преобразованія выпало на долю Финикіянъ — народа, не проникнутаго религіознымъ значеніемъ іероглифовъ. Подобныхъ примѣровъ можно было бы указать множество. Всѣ явленія, которыя мы называемъ особенностями школы и которыя мы иногда вѣрнѣе могли бы назвать предразсудками, удерживаются чрезвычайно долго, благодаря именно тому обстоятельству, что на нихъ потрачено въ самомъ началѣ слишкомъ много интеллектуальнаго труда, такъ что въ нѣкоторомъ смыслѣ долженъ былъ явиться застой. Даже самыя мелкія практическія правила могутъ, въ силу этого, получить религіозный характеръ. Все старинное, разъ установившееся, свято; брать, напримѣръ, ложку лѣ-

[1]) Позднѣйшія различія между религіей и моралью насъ здѣсь не занимаютъ.

[2]) *Geiger*, Urspr. u. Entw. etc. II (1872), стр. 114: Nur aus einem heiligen Ursprunge erklärt sich die Heiligkeit der Schrift, wie sie sich nicht nur bei den Aegyptern, sondern auch bei den Chinesen, also gerade bei solchen Völkern nachweisen lässt, bei denen dieselbe ursprünglich und also von Anfang an heilig ist.

вою рукой—грѣхъ [3]). Еслибы, напримѣръ, заставить Евреевъ читать въ синагогахъ Священное писаніе не изъ особенныхъ, назначенныхъ собственно для этого свертковъ, а вообще изъ какой-нибудь книги, то, конечно, встрѣтилось бы множество затрудненій, въ высшей степени поучительныхъ, такъ какъ ими уяснилось бы значеніе очень многихъ религіозныхъ установленій [4]).

Но оставляя область практическую, возвратимся къ той, которую мы назвали этическою областью въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова. По мѣрѣ того, какъ древнія религіозныя понятія стали удаляться отъ логическаго пониманія, представилась возможность появленія новыхъ вѣрованій рядомъ съ непонятными старыми. Между новыми воззрѣніями, особенно между такими, которыя приняты изъ области научной, впослѣдствіи, хотя и поздно, могли отыскаться и такія, въ виду которыхъ нѣкоторые изъ прежнихъ религіозныхъ взглядовъ оказывались не только нелѣпыми, но даже вредными. Тогда эти послѣдніе начали выдѣляться изъ области общепринятаго религіознаго вѣрованія въ видѣ *суевѣрій*.

Изъ сказаннаго видно, что религіозная область, также какъ и нравственная, хотя и не столь быстро, подвергалась измѣненіямъ не только въ своемъ колоритѣ, но и въ самомъ своемъ содержаніи. Такимъ образомъ, поставленное нами различіе религіи и морали становится со временемъ неподходящимъ. Поэтому спрашивается, зачѣмъ я не представилъ болѣе существенныхъ примѣтъ, которыя бы во всѣ времена могли характеризовать религію въ противоположность морали? Зачѣмъ я не сказалъ, напримѣръ, что моральнымъ слѣдуетъ признать то этическое ученіе, которое касается поступковъ человѣка независимо отъ божества, а религіознымъ то, которое говоритъ о зависимости человѣка отъ олицетворяемой имъ природы, то-есть, отъ божества, или что-нибудь подобное? Насколько воззрѣнія въ родѣ послѣдняго неудобоприложимы ко всѣмъ моментамъ разсматриваемыхъ нами ученій, въ этомъ, кажется, можетъ убѣдиться всякій, кто станетъ заниматься религіозными или нравственными вопросами. Я уже замѣтилъ, что и самъ предполагаю существованіе въ этихъ взглядахъ такихъ внутреннихъ причинъ, ко-

---

[3]) Относительно отличія лѣвой и правой стороны укажемъ очень интересную статью: *von Meyer*, Ueber Ursprung von Rechts und Links въ *Verhandlungen der berl. Gesellschaft f. Anthropol. Ethnol. u. Urgesch.* 1873, стр. 25. Срав. *Bachofen*, Mutterrecht, стр. IX, а также см. въ алфавитномъ указателѣ Links.

[4]) См. *Lazarus* въ томъ журналѣ за 1871 г., стр. 57.

торыя обусловливали ихъ распаденіе на различныя области. Слѣдовательно, было бы достаточно, при отличеніи послѣднихъ, указать только на эти внутреннія причины. Но найдти ихъ невозможно, пока у насъ не будетъ подъ рукою всѣхъ фазисовъ, чрезъ которые, мало по малу видоизмѣняясь, прошли и еще пройдутъ ученія этическія. Также точно, и по тѣмъ же самымъ причинамъ, немыслимо найдти достаточное опредѣленіе, хотя бы, напримѣръ, какой-нибудь живой науки, то-есть, такое опредѣленіе, которое бы вполнѣ годилось для описанія различныхъ фазисовъ этой науки во всѣ времена ея существованія. Такимъ образомъ, имѣя здѣсь въ виду этическое развитіе только древнѣйшей Греціи, я и счелъ достаточнымъ изложить мое мнѣніе о раннемъ разъединеніи религіи и морали, вытекающихъ первоначально изъ одного и того же источника; позднѣйшія же судьбы этихъ областей насъ не занимаютъ.

Здѣсь, однако, я долженъ замѣтить еще объ одной важной чертѣ, характеризующей мораль послѣ ея отдѣленія отъ религіи. Насколько ясно то, что религія должна была представлять смѣсь самыхъ древнихъ взглядовъ съ болѣе новыми, настолько понятно и то, что мораль всегда должна была отличаться современностью, потому что, при появленіи новыхъ взглядовъ, старые не имѣли уже той поддержки, которою пользовались религіозные взгляды. Но такъ какъ общество всегда состоитъ изъ лицъ, сравнительно болѣе развитыхъ и неразвитыхъ, то слѣдовало бы предположить, что, благодаря этому разнообразію, и въ моральныхъ взглядахъ должны были существовать различные фазисы одновременно. Но тутъ замѣчательно, что если и существуютъ вмѣстѣ моральныя воззрѣнія различнаго достоинства, то все-таки менѣе развитыя не получаютъ той легальности, какъ болѣе развитыя, и даже не высказываются нигдѣ открыто, хотя, повидимому, и есть дѣйствительно личности, которыя руководятся ими. Это послѣднее обстоятельство значительно облегчаетъ работу при изслѣдованіи развитія нравственныхъ понятій, потому что, пользуясь всѣми нравственными изрѣченіями, мы почти не ошибемся, принимая ихъ за болѣе развитые этическіе взгляды изъ данной эпохи, такъ что трудъ выбиранія самыхъ развитыхъ моральныхъ сентенцій дѣлается почти излишнимъ.

На счетъ же нравственной стороны религіозныхъ воззрѣній я долженъ высказать еще слѣдующее убѣжденіе. Каково бы ни было происхожденіе различныхъ вѣрованій, поэтическое, символическое, или какое-нибудь другое, во всякомъ случаѣ, я предполагаю, что нрав-

ственная сторона этихъ вѣрованій должна была соотвѣтствовать нравственнымъ понятіямъ того времени, въ которомъ они сложились. Невозможно, чтобы человѣкъ когда-либо облекалъ свои религіозныя воззрѣнія въ такую форму, которая противорѣчила бы нравственности своего времени; невозможно, чтобы божеству приписывались такіе качества и поступки, которые считаются въ данное время непозволительными. Если даже и не предположить, что божеству, вслѣдствіе почтенія къ нему, приписывались только самыя лучшія качества, то навѣрное можно сказать, что, изъ *боязни* къ нему, люди никогда не осмѣливались придавать ему качества, *считавшіяся у нихъ дурными* [5]).

Лучшимъ подтвержденіемъ этого предположенія служатъ тѣ случаи, въ которыхъ божеству приписывается какое-либо качество, сдѣлавшееся впослѣдствіи неразлучнымъ съ представленіемъ этого божества. Если со временемъ подобный эпитетъ оказывался безнравственнымъ, то благодаря связи его съ именемъ божества, измѣняется и его значеніе. Такъ, напримѣръ, Эйхгоффъ показалъ, что грубое понятіе о зависти боговъ (φθόνος θεῶν) получило со временемъ, сообразно съ развитіемъ нравственныхъ понятій, глубоко нравственное значеніе [6]). Тѣмъ болѣе, при самомъ появленіи извѣстнаго

---

[5]) На это указываетъ уже Секстъ Эмпирикъ, жившій въ III стол. по Р. Хр. *Sext. Emp.* Pyrrh. hypot. III, 215: οἱ δὲ καὶ κλεπτίστατον εἶναι θεὸν λέγοντες τὸν Ἑρμῆν οὐκ ἄδικον τοῦτο νομίζεσθαι ποιοῦσιν· πῶς γὰρ ἂν θεὸς εἴη κακός; о непристойныхъ на видъ эпитетахъ боговъ мы будетъ говорить ниже.

[6]) *Eichhoff*, Ueber einige religiös-sittliche Vorstellungen des classischen Alterthums; *idem*, Ueber die Vorstellung der Alten vom Neide der Gottheit (1866). *Lübker*, Gesammelte Schriften, I (1852), стр. 88: Die erstere (Vorstellung) von dem Neide der Gottheit entwickelt sich nach ihm (то-есть, Eichhoff) durch drei Stufen hin: auf der ersten derselben wird er schlechthin als Eifersucht der menschlich gesinnten Götter auf ihre Macht und Hoheit und als Missgunst gegen die zu ihnen heranstrebenden Menschen und deren grosses und fortwährendes Glück gefasst; auf der zweiten wacht er im Dienste des *Verhängnisses* über die den Menschen gesetzten Gränzen und das ihm beschiedene Maas und Gleichgewicht des Glücks und Unglücks; auf der dritten erscheint er als *wahrhaft sittliche Macht*, als Missbilligung und Ahndung der Ueberhebung, des Hochmuths und des Frevels. Сравни *Nägelsbach*, Hom. Theol. (1861), стр. 33 слл.; *его же*, Nachhomerische Theologie (1857), стр. 46—54. При этомъ прилаживаніи религіозныхъ взглядовъ къ нравственнымъ понятіямъ позднѣйшихъ временъ, для насъ, возстановляющихъ древнѣйшую нравственность по внѣшней формѣ вѣрованій, должно считаться большимъ счастіемъ, что существовали причины, дѣлавшія противорѣчіе религіи съ нравственностью не всегда замѣтнымъ, отчего иногда оставались неизмѣняемы черты даже самыхъ древнѣйшихъ временъ.

религіознаго вѣрованія, мы должны предполагать полнѣйшее соотвѣтствіе формы, послужившей выраженіемъ ему, съ нравственными понятіями именно того времени, въ которое оно слагалось. Итакъ, по моему мнѣнію, божеству приписываются качества, если не самыя лучшія, то, по крайней мѣрѣ, индифферентныя въ нравственномъ отношеніи, но ни въ какомъ случаѣ не приписываются качества безнравственныя, по понятію времени, въ которомъ слагалось извѣстное религіозное воззрѣніе. Поэтому, если мы, напримѣръ, въ Ѳеогоніи Исіода находимъ много такихъ элементовъ, которые въ его время должны были почитаться безнравственными, то это обстоятельство и служитъ именно доказательствомъ, что эта поэма не есть простое произведеніе собственной фантазіи Исіода, а только собраніе болѣе древнихъ преданій, приведенныхъ имъ въ порядокъ въ томъ видѣ, конечно, какъ онъ ихъ самъ понималъ.

§ 5.

Краткій взглядъ на труды по исторіи греческой этики.

При изслѣдованіи развитія нравственныхъ понятій въ Греціи, ученые уже давно стали пользоваться сказаніями о герояхъ Иліады и Одиссеи, съ цѣлью возстановить картину такъ-называемаго *героическаго* быта. Первоначально эти сказанія принимались за историческіе факты, поэтому и выводы о нравственности, основанные на нихъ, сперва никакимъ образомъ не могли представляться неумѣстными. Теперь же, когда, при помощи сравнительной миѳологіи, въ большей части этихъ сказаній открыта чисто миѳическая основа, то составленныя раньше понятія о героическомъ вѣкѣ лишились основанія. Тѣмъ не менѣе существуютъ, однако, ученые, которые и до сихъ поръ не перестаютъ употреблять этотъ ненаучный терминъ, хотя и очевидно, что допуская въ исторіи вѣкъ героевъ, они должны были бы, на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, признавать и реальное существованіе за вѣкомъ греческихъ боговъ [1]).

---

[1]) Представителемъ самаго ненаучнаго направленія въ этомъ отношеніи является *Шёманнъ*: *Schoemann*, Griechische Alterthümer, I (3-е изд. 1871 г.), стр. 21 и слѣд. ...so sehr wir auch überzeugt sein mögen, dass jene *heroische Vorzeit*, welcher der Zug gegen Troja angehört, in vielen und wesentlichen Stücken anders beschaffen gewesen sei, als sie in den homerischen Gedichten geschildert wird, so sind wir doch nicht im Stande eine andere Darstellung von ihr geben zu können... Demnach ist, was wir aus den homerischen Gedichten gewinnen können, nicht eine

Другіе же ученые, не считающіе возможнымъ изслѣдовать бытъ героическаго вѣка, или даже вовсе не признающіе его существованія, воспользовались выработавшимися о немъ понятіями слѣдующимъ образомъ: придерживаясь того вѣрнаго соображенія, что въ формѣ, какую принимаетъ извѣстное сказаніе, не могъ не отразиться отпечатокъ того самаго времени, въ которомъ это сказаніе сложилось, они сочли нужнымъ перемѣнить только одно названіе уже готовой картины, именно, вмѣсто быта героическаго вѣка стали теперь говорить о *омировской* этикѣ [2]). Не смотря на недостаточное различеніе наслоеній изъ другихъ, болѣе старинныхъ эпохъ этическаго развитія, оставившихъ свои замѣтные слѣды и въ гомеровскихъ сказаніяхъ, ученые, посвятившіе свои труды изслѣдованію гомеровской нравственности, представили въ общихъ чертахъ довольно правдоподобную картину этой нравственности. Дѣйствительно, взглянувъ на измѣненія одного и того же сказанія въ различныя времена, нельзя отрицать того огромнаго вліянія, которое оказывали на него понятія той среды,—или, при появленіи большей индивидуальности, — той личности, которая окончательно установила и редижировала его. Такъ, не смотря на то, что сюжеты греческихъ трагиковъ вытекаютъ большею частью изъ того же самаго источника, изъ какого произошли и омирическія пѣсни, мы, однако, руководясь тѣмъ внутреннимъ значеніемъ, какое вносятъ трагики въ свои сюжеты, и дѣлая отсюда заключеніе объ ихъ нравственныхъ взглядахъ, получаемъ картину, замѣчательно отличающуюся отъ

---

geschichtlich sichere Darstellung, sondern eine poetische Schilderung der *alten Heroenzeit*, wie sie sich im Geiste der Dichter spiegelte: aber *da wir uns ohne ausreichende Mittel finden, ein anderes Bild mit mehr Anspruch auf Wahrheit zu entwerfen, so müssen wir uns an diesem genügen lassen* (!). Затѣмъ идетъ уже самое изложеніе быта героическаго вѣка; замѣчательна при этомъ также и непослѣдовательность, по которой авторъ всю эту главу озаглавилъ: «Das homerische Griechenland».

[2]) *Grote*, History of Greece, new. edit. (1862), I стр. 454. Though the particular persons and events chronicled in the legendary poems of Greece, are not to be regarded as belonging to the province of real history, those poems are nevertheless full of instruction as pictures of life and manners; *and the very same circumstances which divest their composers of all credibility as historians, render them so much the more valuable as unconscious expositors of their own contemporary society*. Уже *Лимбургъ Брауэръ*, Histoire de la Civilisation des Grecs, I, стр. 58, говоритъ: Une tradition populaire doit nécessairement offrir une image fidèle de la manière dont le peuple, parmi lequel on la trouve, a envisagé le fait qui en forme le fond, et les merveilles même qui les rendent plus ou moins méconnoissables peuvent servir a faire connoître ceux qui y ont ajouté foi.

той, которую мы иногда составляемъ себѣ изъ тѣхъ же сказаній у Омира или же у кого-либо изъ предшественниковъ этихъ трагиковъ. На основаніи преимущественно подобныхъ соображеній появилась въ наукѣ обширная литература, характеризующая нравственные и религіозные взгляды различныхъ эпохъ и отдѣльныхъ личностей Греціи и иногда пытающаяся представить даже самый ходъ развитія этихъ взглядовъ [3]).

При изслѣдованіи развитія нравственности въ историческія вре-

---

[3]) Относительно *Омировскаго* времени можно назвать: *Bruce*, The state of society in the age of Homer (1827); *P. van Limburg Brouwer* въ Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs (8 т. 1833—1842), т. I и II: Etat de la civilisation morale et religieuse des Grecs dans les siècles héroiques (1833 и слѣд.); *Helbig*, Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters (1839), гдѣ на стр. IX—XII приведена и предшествующая литература по этому предмету; *Grote*, History of Greece, часть I, гл. 20: State of Society and Manners as exhibited in Grecian Legend; *E. W. Gladstone*, Studies on Homer and the Homeric Age (1858), ср. *Schuster*, Gladstones homerische Studien frei bearbeitet (1863); *C. F. Nägelsbach*, Homerische Theologie, 2 Aufl. bearbeitet v. G. Autenrieth, 1861 (1-е изд. 1840); *Schömann*, Griechische Alterthümer, I (3-е изд. 1871), стр. 20—87: Das homerische Griechenland; затѣмъ существуетъ еще много монографій, занимающихся отдѣльными сторонами тогдашней нравственности, напримѣръ, *Platner*: Notiones juris et justi ex Homeri et Hesiodi carminibus (1819); *Allihn*, De idea justi qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum (1847).—Относительно *послѣ омировской* этики смот. *Nägelsbach*, Nachhomerische Theologie (1857), гдѣ на стр. 485 представленъ перечень сочиненій объ этическихъ воззрѣніяхъ различныхъ греческихъ писателей.—*Всеобщія изложенія развитія греческой религіи* указаны у *Германна: Hermann*, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer (2-е изд. 1858), стр. 1, къ чему еще можно прибавить: *E. R. Lange*, Einleitung in das Studium der griechischen Mythologie (1825); *Benj. Constant*, De la religion considerée dans sa source etc. (5 т. 1824—1831); *Alfr. Maury*, Histoire des réligions de la Grèce antique (3 т. 1857—1859); *Lasaulx*, Ueber den Entwickelungsgang des griechischen und römischen Lebens въ его Studien des classischen Alterthums (1854) стр. 45—72; *Welcker*, Griechische Religionsgeschichte (1853), и др.—Литература относительно *развитія религіознаго вообще* слишкомъ обширна, чтобы могла быть здѣсь указана. См., впрочемъ: *Peterson*, Religion oder Mythologie, Theologie und Gottesverehrung der Griechen въ *Ersch und Gruber's* Allg. Encykl. LXXXII (1865), стр. 60—69. Краткій перечень важнѣйшихъ сочиненій по этому предмету находится и въ соч. *Caspari*, Urgeschichte der Menschheit (1873), I, стр. 300, въ прим., къ чему еще можно прибавить: *L. Feuerbach*, Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums (1857), въ его Sämmtliche Werke т. IX; *S. Baring-Gould*, The Origin and Development of Religious Belief, 2 т. (1871); наконецъ и самаго *Каспари* Urgeschichte der Menschheit, I, стр. 261: «Uranfänge des religiösens Lebens», и II, стр. 1 «Die Feuererfindung und ihr Einfluss auf die Entwickelung der Religion».

мена, можно довольствоваться характеристикой взглядовъ только нѣкоторыхъ личностей, напримѣръ, Пиндара, Эсхила, Софокла, Иродота и др., заслуживающихъ особеннаго вниманія въ исторіи этическаго развитія. Такой трудъ значительно облегчается еще слѣдующими обстоятельствами. Вопервыхъ, пробудившійся въ историческое время субъективизмъ писателей служитъ причиною того, что мы въ нихъ находимъ болѣе богатый матеріалъ для изложенія ихъ взглядовъ [4]). Вовторыхъ, опредѣленность самого того времени, когда они жили, дѣлаетъ, въ большинствѣ случаевъ, излишнимъ трудъ опредѣленія того мѣста, которое занимаютъ эти взгляды въ исторіи развитія нравственности и религіи вообще. Наконецъ, для характеристики историческихъ личностей въ разсматриваемомъ отношеніи, бываетъ иногда достаточно указать только на тѣ взгляды, которые представляютъ отпечатокъ высшаго развитія сравнительно со взглядами личностей, имъ предшествовавшихъ. Если же при этомъ являются какія-либо сомнѣнія, то представляется, между прочимъ, нѣкоторая возможность устранить ихъ при помощи сравненія со взглядами современниковъ.

Всего этого мы лишены при изслѣдованіи нравственныхъ взглядовъ до-историческаго времени [5]). Ученые, пользуясь богатымъ матеріаломъ омировскихъ пѣсенъ, ограничивались, повидимому, указаніемъ только тѣхъ сторонъ бытовой и нравственной жизни народа, которыя не представляли собою яркаго контраста съ извѣстными уже чертами болѣе позднихъ временъ. Не придерживаясь ясно опредѣленной системы, они, тѣмъ не менѣе, выдѣляли изъ предѣловъ своего матеріала многія данныя, которыя могли противорѣчить составленному разъ понятію о гомеровской нравственности на основаніи общаго впечатлѣнія, вынесеннаго изъ чтенія пѣсней Омира. Такимъ образомъ, многія омирическія сказанія, и особенно тѣ, въ которыхъ главную

---

[4]) См. *Steinthal*, Der Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen въ *Zeitschr. f. Völkerspsychologie*, II (1862), стр. 279.

[5]) Замѣтимъ здѣсь, что сочиненіе *Уварова*: Ueber das vorhomerische Zeitalter (отпечатано въ его Etudes de Philologie 1845) сюда не относится. Этотъ трудъ представляетъ остроумную, но неудачную попытку доказать традиціонную связь между мистеріями позднѣйшей Греціи и предполагаемымъ первоначальнымъ мистицизмомъ Индогерманцевъ до ихъ разъединенія. Самъ же авторъ въ своемъ Essai sur les mystères d'Éleusis (*тамъ же*, стр. 81 и слѣд.) указалъ на отсутствіе всякихъ слѣдовъ этихъ мистерій въ гомерическихъ пѣсняхъ. На счетъ книги *Бахофена*, Das Mutterrecht, см. § 1, прим. 3.

роль играетъ какое-либо божество, были признаваемы негодными для того, чтобы служить основаніемъ для выводовъ о нравственности; причемъ, чаще всего этимъ сказаніямъ приписывали одно лишь символическое или аллегорическое значеніе, а иногда просто оставляли ихъ безъ вниманія, даже не считая нужнымъ придумывать для этого какое-нибудь оправданіе [6]).

Понятно, что подобнаго рода отсутствіе системы, извинительное, пожалуй, при составленіи картины омировскаго вѣка, должно, однако, считаться очень вреднымъ при возстановленіи болѣе древнихъ фазисовъ нравственнаго развитія, и мѣшающимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, составленію вѣрнаго понятія о развитіи нравственности вообще. Отрицая нравственное значеніе во многихъ сказаніяхъ, дошедшихъ до насъ изъ глубочайшей старины, мы, этимъ самымъ, лишаемъ себя возможности получить понятіе о нравственности той эпохи, когда эти сказанія сложились въ извѣстной намъ формѣ. Только благодаря такому отсутствію историческаго такта, дѣлается понятнымъ то обстоятельство, что, до послѣднихъ временъ, нѣкоторые ученые все еще смотрятъ на омировскую религію и нравственность, какъ на заблужденіе или отпаденіе отъ откровенныхъ искони вѣковъ божественныхъ истинъ, вмѣсто того, чтобы признать

[6]) Такъ поступаетъ, между прочимъ, и Нэгельсбахъ. См., напримѣръ, *Nägelsbach*, Homerische Theologie, стр. 250: Züchtigkeit im Wandel und ehrbare Gesinnung bei aller Aufrichtigkeit des Gefühls bethätigt sich bei des Dichters (Homers) Jungfrauen und reifenden Jünglingen durchaus. Wo Verführungen vorkommen, sind in der Regel Götter oder Göttinnen betheiligt. Нэгельсбахъ, самъ отвергающій символическое толкованіе миѳовъ, прибѣгаетъ иногда, однако, къ этому средству. Не считая возможнымъ пользоваться многими сказаніями, какъ данными для исторіи нравственности, и вмѣстѣ съ тѣмъ, не желая лишить эти сказанія всякаго значенія, онъ говоритъ *тамъ же*, стр. 3: «Müller (Ottfried) findet insbesondere bei den ärgerlichen und unwürdigen Göttergeschichten die Läugnung aller Bedeutsamkeit widersinnig. Darum wagen wir auch nicht in der Mythe von Zeus' Fesselung, in der von Zeus und Typhoeus, in Zeus' goldener Kette, in Here's Bestrafung, in Here's Verbergung des lahmgeborenen Hophaistos, in der Fesselung des Ares durch Otos und Ephialtes, vielleicht auch in der unorganisch eingeschachtelten Theomachie, in Helios' Rindern und Anderem, *Ueberbleibsel uralter Symbolik* zu verkennen, wenn wir uns gleich mit physikalischen Deutungen der Ilias und Odyssee im Ganzen.... auch nicht im entferntesten befreunden können. Какъ будто Отфридъ Мюллеръ когда-либо отстаивалъ символическое толкованіе миѳовъ! Напротивъ, какъ извѣстно, онъ считается главнѣйшимъ противникомъ его. Къ тому же слѣдуетъ замѣтить, что Symbolik и physikalische Deutung — двѣ вещи разныя.

мена, можно довольствоваться характеристикой взглядовъ только нѣкоторыхъ личностей, напримѣръ, Пиндара, Эсхила, Софокла, Иродота и др., заслуживающихъ особеннаго вниманія въ исторіи этическаго развитія. Такой трудъ значительно облегчается еще слѣдующими обстоятельствами. Вопервыхъ, пробудившійся въ историческое время субъективизмъ писателей служитъ причиною того, что мы въ нихъ находимъ болѣе богатый матеріалъ для изложенія ихъ взглядовъ [4]). Вовторыхъ, опредѣленность самого того времени, когда они жили, дѣлаетъ, въ большинствѣ случаевъ, излишнимъ трудъ опредѣленія того мѣста, которое занимаютъ эти взгляды въ исторіи развитія нравственности и религіи вообще. Наконецъ, для характеристики историческихъ личностей въ разсматриваемомъ отношеніи, бываетъ иногда достаточно указать только на тѣ взгляды, которые представляютъ отпечатокъ высшаго развитія сравнительно со взглядами личностей, имъ предшествовавшихъ. Если же при этомъ являются какія-либо сомнѣнія, то представляется, между прочимъ, нѣкоторая возможность устранить ихъ при помощи сравненія со взглядами современниковъ.

Всего этого мы лишены при изслѣдованіи нравственныхъ взглядовъ до-историческаго времени [5]). Ученые, пользуясь богатымъ матеріаломъ омировскихъ пѣсенъ, ограничивались, повидимому, указаніемъ только тѣхъ сторонъ бытовой и нравственной жизни народа, которыя не представляли собою яркаго контраста съ извѣстными уже чертами болѣе позднихъ временъ. Не придерживаясь ясно опредѣленной системы, они, тѣмъ не менѣе, выдѣляли изъ предѣловъ своего матеріала многія данныя, которыя могли противорѣчить составленному разъ понятію о гомеровской нравственности на основаніи общаго впечатлѣнія, вынесеннаго изъ чтенія пѣсней Омира. Такимъ образомъ, многія омирическія сказанія, и особенно тѣ, въ которыхъ главную

---

[4]) См. *Steinthal*, Der Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen въ *Zeitschr. f. Völkerspsychologie*, II (1862), стр. 279.

[5]) Замѣтимъ здѣсь, что сочиненіе *Уварова*: Ueber das vorhomerische Zeitalter (отпечатано въ его Etudes de Philologie 1845) сюда не относится. Этотъ трудъ представляетъ остроумную, но неудачную попытку доказать традиціонную связь между мистеріями позднѣйшей Греціи и предполагаемымъ первоначальнымъ мистицизмомъ Индогерманцевъ до ихъ разъединенія. Самъ же авторъ въ своемъ Essai sur les mystères d'Éleusis (*тамъ же*, стр. 81 и слѣд.) указалъ на отсутствіе всякихъ слѣдовъ этихъ мистерій въ гомерическихъ пѣсняхъ. На счетъ книги *Бахофена*, Das Mutterrecht, см. § 1, прим. 3.

роль играетъ какое-либо божество, были признаваемы негодными для того, чтобы служить основаніемъ для выводовъ о нравственности; причемъ, чаще всего этимъ сказаніямъ приписывали одно лишь символическое или аллегорическое значеніе, а иногда просто оставляли ихъ безъ вниманія, даже не считая нужнымъ придумывать для этого какое-нибудь оправданіе [6]).

Понятно, что подобнаго рода отсутствіе системы, извинительное, пожалуй, при составленіи картины омировскаго вѣка, должно, однако, считаться очень вреднымъ при возстановленіи болѣе древнихъ фазисовъ нравственнаго развитія, и мѣшающимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, составленію вѣрнаго понятія о развитіи нравственности вообще. Отрицая нравственное значеніе во многихъ сказаніяхъ, дошедшихъ до насъ изъ глубочайшей старины, мы, этимъ самымъ, лишаемъ себя возможности получить понятіе о нравственности той эпохи, когда эти сказанія сложились въ извѣстной намъ формѣ. Только благодаря такому отсутствію историческаго такта, дѣлается понятнымъ то обстоятельство, что, до послѣднихъ временъ, нѣкоторые ученые все еще смотрятъ на омировскую религію и нравственность, какъ на заблужденіе или отпаденіе отъ откровенныхъ искони вѣковъ божественныхъ истинъ, вмѣсто того, чтобы признать

---

[6]) Такъ поступаетъ, между прочимъ, и Нэгельсбахъ. См., напримѣръ, *Nägelsbach*, Homerische Theologie, стр. 250: Züchtigkeit im Wandel und ehrbare Gesinnung bei aller Aufrichtigkeit des Gefühls bethätigt sich bei des Dichters (Homers) Jungfrauen und reifenden Jünglingen durchaus. Wo Verführungen vorkommen, sind in der Regel Götter oder Göttinnen betheiligt. Нэгельсбахъ, самъ отвергающій символическое толкованіе миѳовъ, прибѣгаетъ иногда, однако, къ этому средству. Не считая возможнымъ пользоваться многими сказаніями, какъ данными для исторіи нравственности, и вмѣстѣ съ тѣмъ, не желая лишить эти сказанія всякаго значенія, онъ говоритъ *тамъ же*, стр. 3: «Müller (Ottfried) findet insbesondere bei den ärgerlichen und unwürdigen Göttergeschichten die Läugnung aller Bedeutsamkeit widersinnig. Darum wagen wir auch nicht in der Mythe von Zeus' Fesselung, in der von Zeus und Typhoeus, in Zeus' goldener Kette, in Here's Bestrafung, in Here's Verbergung des lahmgeborenen Hephaistos, in der Fesselung des Ares durch Otos und Ephialtes, vielleicht auch in der unorganisch eingeschachtelten Theomachie, in Helios' Rindern und Anderem, *Ueberbleibsel uralter Symbolik* zu verkennen, wenn wir uns gleich mit physikalischen Deutungen der Ilias und Odyssee im Ganzen.... auch nicht im entferntesten befreunden können. Какъ будто Отфридъ Мюллеръ когда-либо отстаивалъ символическое толкованіе миѳовъ! Напротивъ, какъ извѣстно, онъ считается главнѣйшимъ противникомъ его. Къ тому же слѣдуетъ замѣтить, что Symbolik и physikalische Deutung — двѣ вещи разныя.

въ нихъ, напротивъ, болѣе высокую ступень развитія сравнительно съ тою, которая должна была предшествовать имъ при болѣе грубыхъ понятіяхъ.

§ 6.

Спиритуалистическіе взгляды на миѳы.

> Wie ungern hören wir doch alle zu und wie ungläubig, wenn ein aufdringlicher Scharfsinn den feinsten Bau unsers Innern zu zergliedern sucht, und wie wenig imponirt uns die gelassene Zuversicht, die von allgemeinen Gesichtspuncten aus dieser bestimmten Mischung unserer Anglagen ihre nothwendige Entwickelung voraussagen möchte! *Lotze.*

Давно уже *Отфридъ Мюллеръ* обратилъ вниманіе на миѳы, какъ на *прямое* выраженіе міросозерцанія младенческаго ума народовъ. Отвергая толкованіе символическое и аллегорическое, онъ придавалъ миѳамъ особое, *научное* значеніе и впервые указалъ на ихъ важность для *исторіи развитія человѣческаго духа*, науки, о которой, какъ онъ самъ справедливо замѣчаетъ, не существовало тогда еще почти ни малѣйшаго понятія [1]). Съ чрезвычайною послѣдовательностью отстаивалъ онъ мнѣніе, что въ миѳахъ народъ видѣлъ чистую истину, безъ всякой примѣси поэтическихъ прикрасъ, безъ символизма и аллегорій [2]). Даже самыя измѣненія, которымъ подвергались миѳы, онъ остро-

[1]) *K. O. Müller*, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825), стр. 121: Wir haben hier mit einer Weltanschauung zu thun, die der unsern fremd ist, und in die es oft schwer hält sich hinein zu versetzen; den Grund derselben anzugeben, liegt der historischen Mythenforschung nicht ob; sie muss dies der höchsten aller geschichtlichen Wissenschaften, einer—in ihrem innern Zusammenhange kaum noch geahnten — *Geschichte des menschlichen Geistes* überlassen.

[2]) См. *его же* Kleine deutsche Schriften, II (2-е изд. 1848 г.), стр. 21, гдѣ, критикуя книгу Крейцера (*Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 2-е изд. 1814—1822 г.) онъ замѣчаетъ: Referent dagegen—mit dem Verfasser darin einverstanden, dass die Mythen Bedeutung haben und nicht blos entstellte Erzählungen von Facten oder Spiele willkürlich schaffender Phantasie sind—glaubt doch, dass, wo wir die Entstehung eines Mythus mit Sicherheit verfolgen können, die dabei obwaltende Thätgkeit des Geistes eine ganz andere sei, als absichtliche Einkleidung einer Lehre in *sinnbildliche* Sprache; dass sich dem Gemüthe das Gedachte stets auch gleich wirklich vorhanden und sich begebend darstellte, wodurch es eben erst Gegenstand einer Erzählung, eines μῦθος werden konnte. Ср. *Prolegomena*, стр. 123: Ich glaube wer sich in die Denk- und Anschauungsweise jener alten Menschen hineinzusetzen sucht, wird einsehen: was Hesiod

умно объяснялъ тѣмъ обстоятельствомъ, что, именно благодаря непоколебимости вѣры въ истинность миѳовъ, должны были со временемъ, при посредствѣ различныхъ комбинацій, основанныхъ на новыхъ понятіяхъ, явиться толкованія этихъ миѳовъ, принимаемыя за очевидную истину и образующія, такимъ образомъ, новые миѳы [3]). Изъ этого взгляда вытекаетъ, что форма миѳа, обыкновенно отдѣленная отъ его внутренняго содержанія, есть ничто иное какъ только существенная часть самаго содержанія. Поэтому также Мюллеръ и придаетъ особенно важное значеніе тѣмъ миѳическимъ разказамъ, въ которыхъ богамъ приписываются непристойные и унизительные, по нашимъ понятіямъ, поступки и качества, и называетъ направленіе, лишающее эту „безнравственную форму“ всякаго значенія, просто нелѣпымъ [4]).

Однакожъ, не смотря на то, что Отфридъ Мюллеръ не остался безъ послѣдователей [5]), все-таки для изслѣдованія *нравственнаго развитія древнѣйшей Греціи* всѣ его указанія до сихъ поръ остались, на сколько мнѣ извѣстно, почти безплодными. Причиною этого страннаго явленія служатъ, повидимому, два обстоятельства. Съ одной стороны, бо̀льшая часть классическихъ филологовъ, не успѣвъ усвоить себѣ выработанныхъ наукою понятій о постепенномъ развитіи вообще человѣчества, не могла ужиться и съ генетическимъ методомъ новѣйшей психологіи. Въ большинствѣ случаевъ этимъ только можно объяснить себѣ то странное обстоятельство, что многіе все еще стараются разглядѣть въ самыхъ началахъ человѣческаго развитія особенно возвышенныя воззрѣнія [6]). Съ другой стороны, все еще суще-

---

von Prometheus erzählt ist ein Mythos (разказъ), *keine Allegorie*; ср. *тамъ же*, стр. 67.

[3]) *Prolegomena*, стр. 123: Diese Veränderungen haben grösstentheils grade darin ihren Grund, dass man den Mythus für Wahrheit nahm...

[4]) *Тамъ же*, стр. 356.

[5]) Замѣчательнѣйшимъ между ними является теперь Гейнрихъ Дитрихъ Мюллеръ, авторъ неоконченнаго сочиненія: *H. D. Müller*, Mythologie der griechischen Stämme (I, II, 1 и 2, 1857—1869).

[6]) Впрочемъ, не одни только классики заслуживаютъ подобнаго упрека; я могу и здѣсь также указать на Макса Мюллера, который, вслѣдствіе упомянутаго поэтическаго направленія, самые возвышенные религіозные взгляды отыскиваетъ въ древнѣйшихъ памятникахъ человѣческаго духа. *M. Müller*, Essays, I (1869), стр. XX и слѣд. Giebt es eine Thatsache, welche ein vergleichendes Studien der Religionen in das hellste Licht stellt, so ist es der unvermeidliche Verfall, dem jede Religion ausgesetzt ist... So oft wir eine Religion zu ihren ersten Anfängen zurück verfolgen können, finden wir sie in ihrem *ersten* (?) Stadium meist frei von den vielen Mängeln, die in ihren spätern Phasen Anstoss erregen. Die

ствуетъ направленіе, сознательно лишающее себя всякой научной почвы, такъ какъ оно выводитъ всю нравственную жизнь человѣка отъ сверхъестественнаго начала. Къ сожалѣнію, въ классической филологіи, при изслѣдованіи нравовъ греческаго народа, это направленіе съ давнихъ поръ играетъ замѣчательную роль. Оно тянется отъ среднихъ вѣковъ вплоть до самаго новѣйшаго времени. Не удивительно, если мы находимъ въ среднія вѣка распространеннымъ такое воззрѣніе, что греческая религія, подобно всѣмъ прочимъ, представляетъ ничто иное, какъ только отпаденіе отъ откровенной религіи Евреевъ [7]). Послѣдствіемъ его было, какъ извѣстно, то полезное направленіе ученыхъ, по которому они начали отыскивать и въ греческой жизни хорошія стороны, считая ихъ слѣдами первобытнаго откровенія [8]). Но уже трудно понять, почему даже и въ новѣйшее время проглядываетъ подобный взглядъ и притомъ у людей, заслу-

---

Gründer der alten Religionen der Welt waren, so weit wir urtheilen können, Männer von ungewöhnlicher Begabung etc. Но мы вѣдь не знаемъ этихъ основателей, а знаемъ большею частію только реформаторовъ. Впрочемъ, тутъ явно повліяла теорія Мюллера объ историческомъ паденіи языка, неминуемо будто бы слѣдующемъ послѣ до-историческаго развитія его.

[7]) *Гейзіусъ*, ученый XVII вѣка, высказывая этотъ взглядъ, ссылается на Златоуста. По его мнѣнію, виновникомъ идолопоклонничества былъ никто иной какъ дьяволъ. *Geusius*, Victimae humanae (1675), стр. 12: Hujus autem (idolatriae) auctor primarius est Diabolus. Вмѣстѣ съ идолопоклонствомъ появились, по его мнѣнію, и человѣчьи жертвоприношенія; *тамъ же*, гл. III: Victimae humanae; earum origo; tempus quo inceperint; causa earum primaria Diabolus; secundaria oracula, sortes, vates, aruspices et per accidens mandatum Abrahamo datum de filio immolando. Въ доказательство подобнаго происхожденія и греческаго обычая человѣчьихъ жертвоприношеній, онъ ссылается на Игина: *тамъ же*, стр. 33: Ita etiam Diabolus Achillem simulans voce ex ejus sepulcro edita effecit u Polyxena Trojana Priami filia ei jugularetur *juxta Hyginum* (!). Ср. *Hyg.* fab. 110.

[8]) Сюда относятся сочиненія: *Tob. Pfanneri*, Systema theologiae gentilis purioris, qua quam prope ad veram religionem gentiles accesserint, per cuncta fere ejus capita, ex ipsis praecipue illorum scriptis ostenditur (1679); *Gerh. J. Vossii*, De theologia gentili et physiologia christiana (1750). Объ этихъ сочиненіяхъ говоритъ *Любкеръ* въ статьѣ: Der gegenwärtige Stand der religiösen Beurtheilung des class. Alterthums, см. *Lübker's*, Gesammelte Schriften zur Philologie und Pädagogik (1852), I, стр. 61: Dabei litten diese älteren Werke an dem aus einem missverstandenen apologetischen Eifer für das Alterthum hervorgegangenen Streben, eine grosse Annäherung desselben (zum Christenthum) in der Erhabenheit religiöser Ideen und der Reinheit sittlicher Maximen nachzuweisen, ohne dabei in die tiefere Einsicht... des hellenischen und römischen Bewusstseins... einzudringen. На счетъ односторонняго взгляда самаго Любкера см. ниже въ прим. 14.

жившихъ вполнѣ имя ученыхъ, какъ, напримѣръ, у *Нэгельсбаха* [9]), или еще ярче у *Глэдстона*, который не только признаетъ несомнѣннымъ происхожденіе греческой религіи отъ еврейскаго откровенія, но даже старается возстановить традиціонную связь между истинами этого откровенія и греческими религіозными ученіями [10]). Были, впрочемъ, даже и такіе, которые, не довольствуясь болѣе вліяніемъ первобытнаго откровенія на развитіе Греціи, сочли необходимымъ доказывать *вліяніе христіанства* (sic) на воззрѣнія греческихъ философовъ и поэтовъ, жившихъ много столѣтій до Іисуса Христа [11]). Менѣе вре-

---

[9]) *Nägelsbach*, Homerische Theologie, 1-е изд. (1840), стр. 1. Онъ смотритъ на греческую религію, какъ на попытку добраться до вѣрнаго сознаванія божества (Gottesbewusstsein), которое изчезло въ Греціи вмѣстѣ съ забвеніемъ первобытнаго откровенія. Во второмъ изданіи (1861), которое приготовилъ вѣрный послѣдователь Нэгельсбаха, *Аутенритъ*, относящееся сюда мѣсто, однако, устранено. Тутъ сказано только: Wir finden die Quelle des heidnischen Gottesbewusstseins in jenem dem gottverwandten Menschengeist eingepflanzten Bestreben «*Gott zu suchen*, ob er ihn fühlen und finden möchte» (Apostelgeschichte 17, 27) etc. (стр. 13). Тѣмъ не менѣе взглядъ Нэгельсбаха всюду еще проглядываетъ, напримѣръ, на стр. 194: Denn war ihm (dem homerischen Menschen) auch *der unmittelbare persönliche Verkehr mit der Gottheit* eine *sichere* Quelle seines Wissens von der Gottheit, so ist derselbe doch bei der vom Dichter (Homer) besungenen Generation schon im Abnehmen.

[10]) *W. E. Gladstone*, Studies on Homer and the Homeric Age (1858, 3 vols.). Этого сочиненія въ оригиналѣ я не имѣлъ подъ рукою; въ переводѣ *Шустера*, Gladstone's homerische Studien frei bearbeitet von A. Schuster 1863, опущена глава о нравственномъ состояніи омировскаго вѣка; тѣмъ не менѣе, переводчикъ оставилъ много чертъ того направленія автора, которое онъ, по примѣру одного англійскаго критика, называетъ «*hart krystallisirte Orthodoxie* des englischen Homerikers». Такъ, напримѣръ, стр. 132, одинъ параграфъ носитъ заглавіе: Die Hauptpuncte der göttlichen Offenbarung; важнѣйшею изъ откровенныхъ истинъ онъ считаетъ ученіе о единичности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, о троичности природы божества (mysteriöse Vereinigung der Einheit mit der Dreiheit in der göttlichen Natur); на стр. 133, онъ говоритъ: Es leuchtet von selbst ein, wie leicht es war von diesen Traditionen aus einen Weg in die Hauptcorruptionen des Heidenthums zu finden. Der nächste Schritt aus der Lehre von der Trinität (онъ подразумѣваетъ: Gott, Messias, Teufel) konnte der zum Polytheismus sein, während zu dem Dogma von der Menschenwerdung der Grund des griechischen Anthropomorphismus gelegt zu sein schien. Затѣмъ слѣдуетъ параграфъ: Die homerischen Gottheiten, welche als Vertreter der Hauptpuncte der göttlichen Offenbarung zu betrachten sind. Представителями Троицы въ Греціи являются Зевесъ, Посидонъ и Аидъ.

[11]) На этой почвѣ основано сочиненіе *Шнейдера*, отыскивающаго даже у Омира слѣды христіанства. *Schneider*, Christliche Klänge etc. (Сборникъ изрѣ-

день взглядъ тѣхъ ученыхъ, которые, хотя и признаютъ теорію откровенія, но подвергаютъ ее особому мистическому толкованію, а именно въ томъ смыслѣ, что откровеніе будтобы являлось самостоятельно не у однихъ только Евреевъ, но и у другихъ народовъ, преимущественно же у Римлянъ и Грековъ [12]).

Такимъ образомъ, эти ученые, выводя нравственность первобытной Греціи изъ столь возвышеннаго начала, какъ божественное откровеніе, уже въ силу самой послѣдовательности, не могли придавать безнравственнымъ сторонамъ жизни греческихъ боговъ значенія при составленіи выводовъ о первобытной нравственности самихъ Грековъ [13]). Очевидно, что подобное направленіе не могло не помѣшать трезвому изслѣдованію развитія нравственности въ Греціи.

ченій древнихъ писателей, въ которомъ матеріалъ расположенъ по порядку отдѣльныхъ фразъ Молитвы Господней, Сѵмвола Вѣры и Десяти заповѣдей). Замѣчательна серьезность, съ которою *Любкеръ* возражаетъ противъ подобнаго взгляда (я не знаю, чье именно сочиненіе онъ при этомъ имѣетъ въ виду). *Lübker*, Gesammelte Schriften II, p. 469: Man könnte doch versucht sein, dem von der ältesten Kirche bereits angenommenen λόγος σπερματικός einigen Einfluss auch auf die Entferntere heidnische Vorzeit einzuräumen. Darnach möchten also Anklänge der Wahrheit in den erleuchtetsten Geistern der Vorwelt, Spuren einer tieferen Gotteserkenntniss, wenn auch nur in einzelnen zerstreuten Lichtblicken, erhalten sein. Wenn wir indessen nicht zufällige und entfernte Aehnlichkeiten mit wirklichen Ergebnissen der Offenbarung verwechseln und ein Walten des heil. Geistes annehmen wollen *vor seiner Ausgiessung*, so werden wir ohne Zweifel die Wirkungen jenes λόγος auf Erscheinungen in der Heidenwelt zur Zeit des erfolgten Eintritts des Christenthums beschränken müssen.

[12]) Представителемъ этого мистицизма является даровитый *Лазо*, труды котораго, собранные въ *Lasaulx*, Studien des classischen Alterthums (1854), представляютъ много хорошаго. Взглядъ его на значеніе древнихъ религій всего опредѣленнѣе высказался въ его сочиненіи: Ueber die Bücher des Königs Numa, ein Beitrag zur Religionsphilosophie, 1847 (Studien, стр. 92 и слѣд.), гдѣ, между прочимъ, говорится, стр. 135: Diese Erklärung (Tertullians) der Uebereinstimmung Mosaischer und Numaischer Institutionen aus des Teufels Gewalt begehre ich nicht zu vertheidigen... Die Ansicht aber von einer der Stellung Mosis zu Christus parallelen Stellung Numas nehme ich, von dem christlichen Apologeten gerne an. Сравни *Tertullianus*, De praescriptione haereticorum, 40: Diabolus, cujus sunt partes invertendi veritatem, ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur. Мнѣніе, что дьяволъ присвоивалъ себѣ изрѣченія пророковъ съ тѣмъ, чтобы злоупотреблять ими для гибели человѣчества, было высказано Іустиномъ философомъ и затѣмъ часто повторялось Климентомъ Александрійскимъ, Тертулліаномъ, Лактанціемъ и другими. См. *Lasaulx*, Studien, стр. 134, прим. 206.

[13]) *Gladstone's* homerische Studien bearb. von Schuster, стр. 246: Es kann als

Напротивъ, другіе ученые, не признающіе никакой связи между возвышенными откровенными истинами Священнаго Писанія и развитіемъ греческой нравственности, дѣлаютъ противуположную ошибку, отрицая всякую аналогію между Евреями и Греками, даже и тамъ, гдѣ противъ очевидности сходства извѣстныхъ взглядовъ и понятій они не могутъ привести ни одного аргумента [14]). Эти ученые всякое сближеніе языческой религіи съ еврейскимъ ученіемъ, среди котораго впослѣдствіи появилось и христіанство, считаютъ чѣмъ-то въ родѣ святотатства [15]).

Между тѣмъ, такихъ ученыхъ, которые разсматривали бы развитіе греческаго народа безъ всякихъ предвзятыхъ теорій относительно „сверхъестественнаго происхожденія религіозности" было очень немного [16]).

---

allgemeine Regel aufgestellt werden, dass, wo das göttliche Leben des Olympos das menschliche Leben reproducirt, dieses in erniedrigter Form geschieht. Im allgemeinen ist das Hauptmerkmal der homerischen Gottheit Emancipation von den Schranken des menschlichen Gesetzes. Mit den Menschen verglichen, werden sie durch überlegene Kraft und Intelligenz aber durch geringere Moralität charakterisirt.

[14]) Такъ напримѣръ, *Любкеръ* въ своихъ Aphorismen über Christenthum und Heidenthum (Gesammelte Shcriften, II, стр. 463—483). Онъ придерживается теологическаго и, притомъ, самаго ортодоксальнаго направленія. Ср. выше прим. 11.

[15]) Въ этомъ отношеніи очень справедливо замѣчаніе *Макса Мюллера*, Essays, I, стр. XXIV: Ich weiss, die meissten Menschen haben einen stillen Widerwillen gegen jeden Versuch, der ihre eigene Religion als eine von mehreren, oder als zu einer Klasse gehörig hinstellt. In gewissem Sinne ist dieses Gefühl vollkommen berechtigt. Für jeden Einzelnen ist seine Religion, wenn er anders daran glaubt, etwas von seinem innersten Wesen so Unzertrennliches, etwas in seiner Art so Einziges, dass es mit nichts Anderes ersetzt werden kann. Unsere Mutter-Religion ist in diesem Sinne etwas wie unsere Mutter-Sprache. Въ виду всѣхъ ошибокъ, вытекающихъ изъ неправильнаго сравниванія древности съ нашимъ христіанствомъ, приходится чуть-ли не согласиться съ одностороннимъ мнѣніемъ *Fustel de Coulanges*, La Cité antique, стр. 2: Pour connaître la verité sur ces peuples anciens, il est sage de les étudier sans songer à nous, comme s'ils nous étaient tout à fait étrangers, avec le même désintéressement et l'esprit aussi libre que nous étudierions l'Inde ancienne ou l'Arabie (sic).

[16]) *Böttiger*, Ideen zur Kunstmythologie, I (1826), стр. 3: Wir betrachten das Menschengeschlecht hier in der ersten Epoche des Naturzustandes und allmäliger Vermenschlichung, ohne uns auf die Frage einzulassen, war dieser Zustand nur Verwilderung und Ausartung, oder war dies wirklich die allererste Stufe. *Лимбургъ Брауэръ*, отклоняя съ большею смѣлостью всю (?) теорію откровенія, признаетъ, повидимому, естественное развитіе «религіи» у Грековъ. *Limbourg-Brouwer*, Histoire de la Civilisation des Grecs, II (1834), стр. 3: ....je ne crois pas, que le théisme (sic) ait constitué la foi primitive des peuples, *dont nous nous*

При господствѣ подобныхъ одностороннихъ взглядовъ неудивительно и то невниманіе къ смыслу и значенію миѳовъ, о которомъ уже упомянуто выше. Здравое и чисто научное направленіе *Куна* [17]), *Лацаруса* и *Штейнталя* [18]), *Альбрехта Вебера* [19]), *Герланда* и др. еще не успѣло проявить свое вліяніе на классическую науку вообще [20]) и на пониманіе греческихъ миѳовъ въ частности. Вслѣдствіе этого, до послѣдняго времени тянется то символическое, то аллегориче-

---

occupons dans ce moment. Je ne le crois pas, parceque le théisme, n'étant pas le fruit d'une revélation immediate, ne sauroit être que l'effet d'un développement remarquable de l'intelligence humaine, que ce developpement ne se fait pas subitement, mais par dégrés, et que sa marche est lente et même difficile. Изъ осторожности, съ которою онъ тутъ выражается, мы можемъ заключить о тѣхъ трудностяхъ, съ которыми долженъ былъ бороться болѣе свободный взглядъ на развитіе и значеніе греческой религіи. Тамъ же приведены слѣдующія слова другаго ученаго, высказанныя 15 лѣтъ раньше: (*Gottfried*) *Hermann*, Ueber das Wesen (und die Behandlung) der Mythologie (1819), стр. 36: Der Begriff eines einzigen Gottes setzt schon einen so hohen Grad von Geistesbildung voraus, dass es *schlechterdings unmöglich* ist diesen Begriff für eher entstanden zu halten, als die Vorstellung von mehreren Göttern. Ehe der Mensch sich zu dieser Idee erheben könnte, musste er erst die Erscheinungen der sinnlichen Natur in den Begriff einer Welt zusammengefasst haben, und welche lange Zeit mag wohl nöthig gewesen sein, um erst dahin zu gelangen? Въ новѣйшее время болѣе раціональнаго направленія придерживается преимущественно *Ганъ* (*J. G. von Hahn*, Sagwissenschaftliche Studien съ 1871 г.).—*Blanckie*, A scientific Method in the Interpretation of Popular Myths, with special reference to Greek Mythology въ Transact. of the R. Soc. of Edinburgh, XXVI, 1, я не имѣлъ подъ рукою.

[17]) *Kuhn*, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1859).

[18]) Психологи школы *Гербарта*, представители новой науки, такъ называемой *психологіи народовъ* (Völkerpsychologie), занимающейся изслѣдованіемъ *развитія человѣческаго духа*, то-есть, именно, той науки, на необходимость которой указывалъ уже *Отфридъ Мюллеръ* (см. прим. 1). Органомъ ихъ направленія служитъ, издаваемый ими, журналъ: *Zeitschrift f. Völkerpsychologie* und *Sprachwissenschaft*, herausg. v. *M. Lazarus* u. *H. Steinthal* (съ 1859 года; вышло уже несполна семь томовъ). Со времени появленія новой науки оказалось, что наши исторіи философіи, литературы и проч. заслуживаютъ только въ очень ограниченномъ смыслѣ названіе исторіи человѣческаго духа, которое они прежде присвоивали себѣ исключительно.

[19]) Издатель журнала *Indische Studien* (съ 1849 года 12 томовъ).

[20]) Трудъ *Fustel de Coulanges*, La Citée antique, Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 1864 (переводъ *Бабкина* 1867 года), представляющій много новыхъ и остроумныхъ взглядовъ, отличается, къ сожалѣнію, поверхностностью пріемовъ и отсутствіемъ достаточнаго ученаго аппарата. Сравн., впрочемъ, похвальный отзывъ *Аѳанасьева* въ *Археологическомъ Вѣстникѣ* 1867 г. стр. 120 слл.

ское, или, что еще хуже, даже просто поэтическое толкованіе миѳовъ. Лучшимъ примѣромъ, въ послѣднемъ отношеніи, служитъ *Преллеръ*, который въ миѳахъ видитъ только поэтическую передачу фактовъ и убѣжденій, безъ притязанія на вѣру въ истинность ихъ содержанія [21]). Въ германской филологіи чуть-ли не подобнаго взгляда на миѳы придерживается *Зимрокъ*, который видитъ въ нихъ истину, облеченную въ поэтическую форму, причемъ, однакожъ, онъ признаетъ, что миѳы когда-то служили предметомъ вѣрованія, не видѣвшаго въ нихъ поэзіи [22]).

Я представилъ здѣсь въ краткихъ чертахъ главныя причины, препятствовавшія правильному изслѣдованію нравственности древнѣйшей Греціи и особенно препятствовавшія пользоваться миѳами, какъ

---

[21]) *Preller*, Griechische Mythologie, I (3-е изд. 1872), стр. 1, прим. 1: Μῦθοι sind eigentlich Reden, Erzählungen von μυθέομαι, wie fabulae von fari und unsre Mären und Sagen, speciell die religiösen und poetischen Ueberlieferungen von der Vorzeit der Götter, Helden und Wunder, welche ohne Anspruch auf historische oder philosophische Wahrheit zu machen (!), den Kern der Ueberzeugungen und Thatsachen des ältesten nationalen Lebens der Griechen in bildlicher Form ueberlieferten und von den Dichtern, Künstlern, Historikern und Philosophen meist sehr frei behandelt wurden.

[22]) *K. Simrock*, Handbuch der Deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen (3-е изд. 1869), стр. 1 слл.: Der Mythus enthält also Wahrheit in der Form der Schönheit: *der Mythus ist Poesie*, *die älteste und erhabenste Poesie der Völker*. Er ist *Wahrheit und Dichtung zugleich*, Wahrheit dem Inhalte, Dichtung der Form nach. Die in der Form der Schönheit angeschaute Wahrheit ist eben Dichtung, nicht Wirklichkeit: Wahrheit und Wirklichkeit werden nur zu oft verwechselt. Wirklich ist der Mythus nicht, gleichwolh ist er wahr. (Я долженъ, впрочемъ, признаться, что послѣднихъ фразъ не понимаю. Подозрѣваю, однако, что и самъ авторъ не давалъ себѣ яснаго отчета о томъ, что̀ именно онъ самъ понимаетъ подъ словами: Schönheit, Dichtung, Poesie, Wahrheit, Wirklichkeit). Дальше онъ продолжаетъ: So lange die Mythen noch Gegenstand des Glaubens blieben, durfte man nicht sagen, dass diese Gedankenbilder nicht wirklich seien, dass die Dichtung Antheil an ihnen habe: sie wollten unmittelbar geglaubt, *für wahr und für wirklich zugleich* gehalten werden. Это казалось бы понятнымъ, но вслѣдъ за тѣмъ авторъ говоритъ: Es gab also damals *nur Mythen*, *noch keine Mythologie*, *denn die Deutung der Mythen*, die höchste Aufgabe der Mythologie, *war untersagt* (!). Какъ можно говорить о непозволительности толкованія того, что считалось «истиннымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительнымъ?» — Можно сказать, что слова Dichtung и Wahrheit, употребляемыя Зимрокомъ съ заимствованною у Гёте неопредѣленностью ихъ значенія, характеризуютъ всю его книгу. Мы едва ли существенно ошибемся, если, для большей наглядности, подъ словомъ Wahrheit будемъ понимать ея «содержаніе» (преимущественно результаты трудовъ Гримма), а подъ Dichtung—«форму», которую придалъ Зимрокъ этому содержанію.

однимъ изъ лучшихъ пособій для этой послѣдней. Но возвратимся къ взгляду Отфрида Мюллера на миѳы.

§ 7.

Происхожденіе и значеніе миѳовъ.

Важнѣйшая заслуга *Отфрида Мюллера* состоитъ, между прочимъ, въ той энергіи, съ которою онъ отвергалъ опасную теорію *Крейцера о жреческомъ сословіи, придумывающемъ миѳы для народа*,—теорію, служившую главнымъ основаніемъ для символическаго и аллегорическаго толкованія миѳовъ. Свой взглядъ Мюллеръ высказалъ очень опредѣленно. „Я нахожу, говоритъ онъ [1]), просто немыслимымъ, чтобы отдѣльная личность могла являться изобрѣтателемъ миѳа, то-есть, изобрѣтателемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, въ какомъ мы его понимаемъ. Поэтому въ изслѣдованіи происхожденія миѳовъ считаю *необходимымъ устранить это понятіе изобрѣтенія, разумѣя подъ нимъ свободное, сознательное облеченіе въ форму истины вещей, сознаваемыхъ какъ нѣчто придуманное.* Импровизаторъ миѳа, стоя на одномъ уровнѣ со своими слушателями, чувствовалъ и думалъ никакъ не иначе какъ и его слушатели. Поэтому о немъ можно сказать только то, что онъ служилъ лишь орудіемъ передачи мысли всего общества и отличался однимъ искусствомъ — найдти прежде всѣхъ форму и выраженіе того, что̀ одинаково воодушевляло и всѣхъ прочихъ“ [2]). Это отрицаніе элемента индивидуальности, въ смыслѣ сознательнаго, нарочнаго придумыванья, одинъ ученый справедливо называетъ „самымъ необходимымъ условіемъ для вѣрнаго пониманія древнихъ миѳовъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—принципомъ, признаніе или отверженіе котораго раздѣляетъ взгляды всѣхъ миѳологовъ на два совершено противуположные лагеря“ [3]). Отвергнувъ теорію о вліяніи жреческаго сословія, и лишивъ, такимъ образомъ, основанія теорію символизма, Отфридъ Мюллеръ подготовилъ почву для пониманія миѳовъ, какъ явленій, не отличающихся существенно отъ результатовъ дѣятельности чистаго разсудка.

---

[1]) *K. O. Müller*, Prolegomena, стр. 111 сл.

[2]) См. тамъ же стр. 112: So ist er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darsteller, der dem, was Alle aussprechen möchten zuerst Gestalt und Ausdruck zu geben das Geschick hat.

[3]) *Баур* въ рецензіи книги Мюллера въ *Jahn's Jahrbucher f. Philol. u. Pädag.* 1828, стр. 7. Ср. *Strauss*, Leben Jesu, I (3-е изд. 1838), стр. 104.

Давидъ Штраусъ, придерживающійся взгляда Мюллера, признаетъ, что миѳы могли только со временемъ послужить предметомъ поэтической или религіозно-прагматической передѣлки въ рукахъ отдѣльныхъ даровитыхъ личностей. Между прочимъ, онъ думаетъ, что подобной участи подвергся и весь кругъ сказаній о Троѣ. Однако и тутъ онъ считаетъ необходимымъ устранить предположеніе свободнаго придумыванія или изобрѣтенія [4]). Все чудесное въ такихъ разказахъ, все, что мы называемъ миѳомъ, будучи по его мнѣнію плодомъ сильнаго воображенія, не представляло, однако, въ свое время, ничего невѣроятнаго и пользовалось полнѣйшею вѣрою со стороны самого разказчика. Штраусъ остроумно замѣчаетъ, что и всѣ тѣ научные выводы, которые впослѣдствіи оказались невѣрными, ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ произведеній фантазіи, играющей въ необразованномъ обществѣ ту же роль, какую въ образованномъ играетъ разсудокъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ приводитъ примѣръ изъ Ливія, который предполагаемое обиліе религіозныхъ учрежденій Нумы столь же невѣрно объясняетъ политическими соображеніями, какъ простой народъ это же самое явленіе объяснялъ сношеніями Нумы съ Эгеріей [5]). И то и другое оказалось, со временемъ, ошибочнымъ; даже самъ объясняемый фактъ оказался миѳомъ, то-есть, объясненіемъ другаго факта (обилія религіозныхъ учрежденій въ Римѣ вообще). Но нѣтъ никакой основательной причины полагать, чтобы эти мнѣнія въ свое время не считались несомнѣнными истинами [6]).

---

[4]) *Strauss*, въ указанномъ мѣстѣ: ...die meisten mythischen Erzählungen, welche uns aus dem Alterthum aufbehalten sind, wie der troische, der mosaische, Sagenkreis, liegen in dieser überarbeiteten Gestalt uns vor. Hier nun scheint absichtliche Erdichtung sogleich sich einmischen zu müssen: doch auch nur *von unrichtigen Voraussetzungen aus*. Es ist nämlich unsrer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in *eine* Zeit und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, dass ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten. Allein *die nämlichen Wunder, welche in minder gebildeten Kreisen die Phantasie, thut ja in gebildeten der Verstand.*

[5]) *Livius*, I, 19. *Strauss*, въ указанномъ сочиненіи, стр. 105.

[6]) Штраусъ указываетъ на незнакомую мнѣ, къ сожалѣнію, книгу: *George*, Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben, гдѣ на стр. 26 сля. авторъ доказываетъ, что всякій ученый, излагающій не вполнѣ ему извѣстное прошедшее, сочиняетъ несознательно миѳы. — Указать множество примѣровъ подобныхъ миѳовъ въ наукѣ, конечно, не трудно.

Штраусъ допускаетъ, однако, важную ошибку, называя одинъ и тотъ же источникъ миѳовъ то воображеніемъ (когда говоритъ о необразованномъ обществѣ), то разсудкомъ, (когда имѣетъ въ виду образованныхъ людей). Онъ упускаетъ изъ вниманія, что низкая ступень дѣятельности разсудка принимаетъ *только въ нашихъ глазахъ* видъ фантазіи или поэзіи, но для того, чтобы быть ей настоящею поэзіей, ей не достаетъ самаго существеннаго признака, именно — *сознанія нереальности своего содержанія*. Результаты этой дѣятельности занимаютъ, въ свое время, мѣсто науки. Если же мы древнюю науку назовемъ фантазіею, то какъ придется назвать древнюю фантазію? Для насъ, желающихъ воспользоваться миѳами какъ *источниками*, обращеніе вниманія на ихъ происхожденіе является на столько умѣстнымъ, что я считаю позволительнымъ объяснить высказанную мною мысль примѣромъ.

Въ Одиссеѣ Аѳина, желая утѣшить печальную Пинелопу пріятнымъ сновидѣніемъ, которое бы предвѣщало возвращеніе ея сына, Тилемаха, создаетъ *призракъ*, которому придаетъ видъ Ифѳимы, сестры Пинелопы, и посылаетъ его съ вѣстью къ уснувшей въ слезахъ Пинелопѣ. Призракъ проникаетъ въ спальню сквозь то же самое отверзтіе въ дверяхъ, черезъ которое былъ продѣтъ ремень, служившій для запиранія дверей [7]). Исполнивши порученіе Аѳины, призракъ опять исчезаетъ тѣмъ же путемъ [8]). На первый взглядъ, этотъ миѳическій разказъ представляется намъ свободнымъ поэтическимъ произведеніемъ, или просто игрою воображенія. Но, всмотрѣвшись попристальнѣе, мы убѣдимся, что поэтическое толкованіе здѣсь неумѣстно, а что этотъ разказъ слѣдуетъ понимать совсѣмъ иначе,

---

[7]) Въ новыхъ сказкахъ этому отверзтію соотвѣтствуетъ ключевина.

[8]) *Odyss.* IV, 796 слл. и 838 сл.

εἴδωλον ποίησε, δέμας δ'ἤικτο γυναικί,
Ἰφθίμῃ, κούρῃ μεγαλήτορος Ἰκαρίοιο,
τὴν Εὔμηλος ὄπυιε, Φερῇς ἔνι οἰκία ναίων.
πέμπε δέ μιν πρὸς δώματ' Ὀδυσσῆος θείοιο,
εἵως Πηνελόπειαν, ὀδυρομένην γοόωσαν,
παύσειε κλαυθμοῖο γόοιό τε δακρυόεντος.
ἐς θάλαμον δ' εἰσῆλθε παρὰ κληῖδος ἱμάντα,
στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καί μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν κ. τ. λ.
. . . .
ὣς εἰπὸν σταθμοῖο παρὰ κληῖδα λιάσθη
ἐς πνοιὰς ἀνέμων.

именно, какъ *научное объясненіе извѣстнаго явленія*. Если мы только допустимъ, что вслѣдствіе какихъ бы то ни было причинъ, Пинелопа должна была, по убѣжденію пѣвца, видѣть во снѣ свою сестру, предвѣщающую ей возвращеніе Тилемаха, — въ чемъ нѣтъ ничего невѣроятнаго,—то все прочее окажется самымъ трезвымъ соображеніемъ тогдашняго младенческаго ума. Пинелопа, спящая въ запертой комнатѣ, увидала Ифѳиму: въ возможности этого факта не можетъ быть, по мнѣнію пѣвца, ни малѣйшаго сомнѣнія, такъ какъ подобныя сновидѣнія очень часто случаются. Но какъ *объяснить* это явленіе? Предполагать, что въ данномъ случаѣ въ запертую спальню Пенелопы приходила сама Ифѳима—немыслимо. Опытъ показываетъ, что, несмотря на присутствіе одного лица на *одномъ* мѣстѣ, другое лицо, находящееся въ *другомъ* мѣстѣ, можетъ видѣть первое лицо во снѣ. Нужно, слѣдовательно, объяснять иначе. Для простаго, неразвитаго ума тутъ представляется слѣдующая возможность. Ифѳима также точно спитъ въ это время какъ и Пинелопа; но во время сна *духъ ея* блуждаетъ и посѣщаетъ, между прочимъ, и сестру. Подобный взглядъ очень часто еще встрѣчается у необразованныхъ народовъ [9]). Но и

---

[9]) Можетъ быть, слѣды этого очень грубаго взгляда проглядываютъ въ словахъ Пинелопы, спрашивающей мнимую сестру, *тамъ же*, 810:

τίπτε, κασιγνήτη, δεῦρ' ἤλυθες; οὔ τι πάρος γε
πωλέ', ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀπόπροθι δώματα ναίεις.

Замѣчательное уподобленіе души человѣка съ сновидѣніемъ мы находимъ, *Odyss*. XI, 221:

. . . . . ἐπεὶ κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Интересныя замѣчанія на счетъ сновъ и ихъ матеріальнаго пониманія мы находимъ въ *Böttiger's* Ideen zur Kunstmythologie, II (1836), стр. 476 — 480, гдѣ между прочимъ говорится, стр. 477: Je roher der Mensch, je ungebildeter noch ein Volk ist, desto grösser und fester ist bei ihm der Glaube an Realität der Träume und Visionen. Сравни *E. B. Tylor*, Researches into the early History of Mankind (1865), стр. 5—10. Слѣдуетъ полагать, что грубое матеріальное воззрѣніе на сны легло даже въ основаніе выработавшихся, со временемъ, вѣрованій въ загробную жизнь, вообще, въ безсмертіе души. *Tylor*, Primit. Culture, II (1871), стр. 21: The soul, as recognized in the philosophy of the lower races, may be defined as an ethereal surviving being, conceptions of which preceded and led up to the more transcendental theory of the immaterial and immortal soul, which forms part of the theology of higher nations... That this soul should be looked on as surviving beyond death is a matter scarcely needing elaborate argument. Plain experience is there to teach it to every savage; his friend or his enemy is dead, yet still in dream or open vision he sees the spectral form which is to his philosophy a real objective being, carrying

это объясненіе не могло долго устоять даже противъ самыхъ простыхъ соображеній. Часто мы видимъ во снѣ лица, которыя въ этотъ моментъ *не спятъ*, такъ что предположеніе о блуждающей душѣ этихъ послѣднихъ становится нелѣпымъ. Сознаніе омировскаго вѣка объясняетъ разсматриваемый фактъ слѣдующимъ образомъ. *Аѳина* — богиня, заботящаяся о благѣ всего Одиссеева семейства, – *сотворила этотъ призракъ* (сотворила она его, конечно, не въ нашемъ смыслѣ этого слова, то-есть, не изъ ничего, а просто сдѣлала изъ какого нибудь вещества, хотя бы, напримѣръ, изъ тумана или облака) и послала его къ Пинелопѣ; немыслимость другаго объясненія дѣлаетъ все это несомнѣннымъ. Затѣмъ спрашивается: какимъ же образомъ призракъ вошелъ въ запертую комнату? Отвѣтъ, что онъ вошелъ черезъ отверзтіе въ двери, является столь естественнымъ и столь простымъ, что могъ казаться какъ будто новымъ подтвержденіемъ всей гипотезы о появленіи сновидѣнія. Наконецъ сновидѣніе изчезло. Полнѣйшее изчезновеніе существовавшаго предмета было, однако, немыслимо. Значитъ, оно ушло опять чрезъ ту же щель, черезъ которую вошло. Куда призракъ потомъ дѣвался, приведенный отрывокъ намъ не говоритъ опредѣленно, — вѣроятно потому, что это само собою было понятно. Сказано только, что онъ улетѣлъ ἐς πνοιὰς ἀνέμων, то-есть, въ воздухъ. Можетъ быть, онъ тамъ и остался — вмѣстѣ съ облаками, но могло быть и то, что онъ отправился въ страну сновидѣній, именно на востокъ, къ берегу рѣки Океана [10]). Первое предположеніе кажется мнѣ, однако, болѣе вѣроятнымъ. Впослѣдствіи, какъ извѣстно, сновидѣніями, этими посланниками боговъ [11]), управляетъ, конечно, не кто иной, какъ извѣстный посолъ тѣхъ же боговъ, Эрмій (Гермесъ), который, поэтому, и называется предводителемъ сновидѣній [12]). — Впрочемъ, въ нашемъ мѣстѣ встрѣ-

---

personality as it carries likeness. This thought of the soul's continued existence is, howewer, but the gateway into a complex region of belief. Относительно религіознаго значенія сновъ смотри еще *L. Feuerbach*, Theogonie (Sämmtliche Werke IX, 1857), стр. 263 и слл.

[10]) *Odyss.* XXIV, 12 (Эрмій ведетъ души убитыхъ жениховъ въ Аидъ):

πὰρ' δ' ἴσαν 'Ωκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,
ἠδὲ παρ' ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων
ἤισαν.

[11]) *Iliad.* II, 26 сновидѣніе говоритъ:

. . . ..Διὸς δέ τοι ἄγγελος εἰμί.

[12]) *Hom. hymn. in Merc.* 14: ἡγήτωρ ὀνείρων.

чается одна фраза, требующая особаго объясненія. Тамъ, именно, говорится, что Пипелопа „очень сладко *дремала у воротъ сновидѣній*“ [13]). Обыкновенно довольствуются тѣмъ объясненіемъ, что это только *картинное выраженіе*, *означающее приближеніе сновидѣнія* [14]). Но на неумѣстность предполагаемой картинности, то-есть, въ томъ смыслѣ, какъ мы, напримѣръ, говоримъ: „*у порога* новаго года“ и т. п., указываетъ здѣсь уже то обстоятельство, что у Омира дѣйствительно существуютъ ворота, ведущія въ страну сновидѣній: „Ибо существуютъ двоякія ворота непостоянныхъ (?) сновидѣній (то-есть, правдивыхъ и обманчивыхъ): одни сдѣланы изъ роговъ (украшены рогами?), другія изъ слоновой кости“ [15]). Выраженіе κνώσσειν ἐν ὀνειρείῃσι πύλῃσιν означаетъ, повидимому, понятіе сна, сопровождаемаго сновидѣніями. Я полагаю, что въ немъ мы должны видѣть слѣды другаго, но тоже раціональнаго взгляда на сновидѣнія, именно, что душа спящаго человѣка отправляется къ странѣ сновъ, гдѣ она, не входя въ самое обиталище, выжидаетъ появленія ихъ у воротъ. Укажу здѣсь на замѣчательную аналогію подобнаго взгляда съ извѣстнымъ посѣщеніемъ Одиссемъ страны мертвыхъ, гдѣ онъ этихъ мертвыхъ, представляющихъ такъ много сходства съ сновидѣніями, тоже выжидаетъ у входа. Въ нашемъ мѣстѣ, конечно, первобытный смыслъ фразы очень затемненъ [16]). Такимъ образомъ, всмотрѣвшись въ нашъ разказъ, мы должны, я полагаю, вполнѣ отказаться отъ поэтическаго или аллегорическаго толкованія его.

---

[13]) *Odyss.* IV, 809:

ἧδὺ μάλα κνώσσουσ᾽ ἐν ὀνειρείῃσι πύλῃσιν.

[14]) *Ameis* къ прив. м.: *bildliche* Darstellung von dem *Herankommen* des Traumes.

[15]) *Odyss.* XIX, 562:

δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων.
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ᾽ ἐλέφαντι,

Ср. *Verg.* Aen. VI. 894 и сл.; *Hor.* od. III, 27, 40 и сл. Замѣчательна здѣсь игра словъ, служащая примѣромъ такъ называемыхъ народныхъ этимологій. Одни ворота, чрезъ которые идутъ правдивыя сновидѣнія, украшены рогами, κεράεσσιν, потому-что κραίνω означаетъ «исполняю»; другія же, назначенныя для ложныхъ, обманчивыхъ сновъ, сдѣланы изъ слоновой кости, ἐλέφαντι, потому что ἐλεφαίρομαι означаетъ «обманываю». См. *Geiger*, Ursprung der Sprache, I, стр. 405.

[16]) Относительно входа въ обиталище мертвыхъ смотри прекрасную статью Іордана, *W. Jordan*, Der Hadeseingang nach der Odyssee въ *Jahrbücher f. class. Philologie* 1872, стр. 1 и сл.

Но чтобы окончательно убѣдиться въ полнѣйшей *„научности“* омировскаго взгляда на сновидѣнія, стоитъ только сравнить его съ *ученою теоріею* Лукреція о томъ же самомъ явленіи. Лукрецій утверждаетъ, что отъ поверхности всѣхъ предметовъ отдѣляются, въ видѣ тончайшей плевы, изображенія этихъ предметовъ, которыя, попадая въ наши глаза, производятъ, такимъ образомъ, зрѣніе [17]). Чтобы объяснить, вслѣдствіе чего мы можемъ представлять себѣ предметы и при закрытыхъ глазахъ, онъ предполагаетъ еще другой родъ подобныхъ изображеній, отличающихся отъ первыхъ только большею тонкостью и подвижностью, и проникающихъ въ душу человѣка „чрезъ менѣе плотныя части человѣческаго тѣла“ [18]). На основаніи этой теоріи, онъ объясняетъ и сновидѣніе вліяніемъ тѣхъ же изображеній, проникающихъ въ ту часть души человѣка, которая во время сна не засыпаетъ [19]). Спрашивается: чѣмъ этотъ взглядъ въ своей сущности менѣе миѳиченъ, чѣмъ онъ болѣе научень омировскаго?

Я остановился на вышеприведенномъ *„миѳическомъ“* воззрѣніи омировскаго времени только для того, чтобы хоть приблизительно высказать мой взглядъ на происхожденіе миѳовъ вообще. Я убѣж-

---

[17]) *Lucret.* De rerum natura IV, 46:

Dico igitur rerum effigias tenueisque figuras
Mittier ab rebus summo de corpore earum;
Quae quasi membrana vel cortex nominanda'st,
Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago,
Quojuscunque cluet de corpore fusa vagari.

[18]) *Тамъ же* ст. 726:

Nunc age, quae moveant animum res, accipe, et unde,
Quae veniunt, veniant in mentem, percipe paucis
Principio hoc dico, rerum simulacra vagari
Multa modis multis in cunctas undique parteis
Tenuia, quae facile inter se junguntur in auris,
Obvia cum veniunt, ut aranea bracteaque auri.
Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu,
Quam quae percipiunt oculos, visumque lacessunt:
Corporis haec quoniam penetrant per rara cientque
Tenuem animi nuturam intus sensumque lacessunt.

[19]) *Тамъ же*, 771:

Nec ratione alia, cum somnus membra profudit,
Mens animi vigilat, nisi quod simulacra lacessunt,
Haec eadem nostros animos, quae quom vigilamus.

денъ, что если и не всѣ миѳы столь легки для объясненія ихъ первоначальнаго значенія, то все таки необходимо приписывать имъ подобное происхожденіе, считая ихъ ничѣмъ инымъ, какъ только простыми попытками младенческаго логическаго мышленія. Понятно, что впослѣдствіи миѳы, потерявши смыслъ простаго міросозерцанія, стали принимать значеніе то символическое, то аллегорическое Даже въ приведенномъ нами отрывкѣ мы находимъ *переносное* выраженіе: „дремать у воротъ сновъ". Выше указано, однако, что и это выраженіе должно было *первоначально* пониматься въ прямомъ, а никакъ не въ переносномъ значеніи. И такъ, на миѳы мы можемъ смотрѣть, какъ на самыя простыя и, въ свое время, для всѣхъ понятныя объясненія различныхъ явленій, происходящихъ или въ самомъ человѣкѣ, или же въ окружающей его природѣ [20]). Вытекающее отсюда высокое значеніе миѳовъ для исторіи нравственности—очевидно. Если какой-либо разказъ о безнравственныхъ, на нашъ взглядъ, отношеніяхъ божествъ или героевъ считался когда-нибудь простѣйшимъ способомъ уразумѣть извѣстныя явленія природы, то наше право дѣлать выводы о соотвѣтствующемъ состояніи нравственности въ тогдашнемъ обществѣ, не могло бы подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Но такъ какъ задача настоящаго труда состоитъ именно въ томъ, чтобы доказать вѣрность моего предположенія объ этическомъ значеніи миѳовъ, то я и опираться на недоказанномъ мною взглядѣ на миѳы считаю для себя непозволительнымъ. Также точно и изъ вышеизложеннаго взгляда на развитіе религіи и нравственности вообще читатель могъ уже убѣдиться въ томъ, что и *не вникая даже* въ самое происхожденіе и внутреннее содержаніе миѳовъ, а обращая на нихъ вниманіе только какъ на форму, послужившую для облеченія *религіозныхъ вѣрованій*, мы все таки должны признать важность этой *формы* для пониманія нравственнаго развитія общества, облекавшаго свои вѣрованія именно въ *эту* форму, поражающую наше чувство своею грубостью. Если бы даже и предположить, что въ миѳы перешла эта дикость, положимъ, вслѣдствіе очеловѣченія выраженій, служившихъ прежде для простаго обозначенія борьбы силъ въ при-

[20]) Не считая умѣстнымъ подробное изложеніе моего взгляда на миѳы, я ссылаюсь на Куна, Штейнталя, Коэна и др. (стр. 38), направленіе которыхъ считаю самымъ научнымъ, то-есть, болѣе всего соотвѣтствующимъ обилію тѣхъ средствъ, которыми располагаетъ новѣйшая наука. Здѣсь могу также указать и на начатое сочиненіе: *I. G. Hahn*, Sagwissenschaftliche Studien. Съ 1871 года появились только четыре выпуска.

родѣ [89]), то и отъ такого предположенія странность миѳической формы не могла бы потерять для насъ своей важности, такъ какъ самая возможность очеловѣченія нравственныхъ понятій служитъ уже указаніемъ и на существованіе соотвѣтствующихъ имъ нравственныхъ отношеній людей между собою.

Не придавая, однако, особеннаго значенія всѣмъ подобнаго рода доказательствамъ, вытекающимъ изъ общихъ соображеній, и считая болѣе убѣдительнымъ индуктивный способъ въ соединеніи съ дедуктивнымъ, я постараюсь доказать мое мнѣніе слѣдующимъ образомъ. Обратимъ преимущественно вниманіе на самыя безнравственныя стороны греческихъ миѳовъ, на ихъ черты, всего болѣе насъ поражающія, преимущественно же на каннибализмъ, и постараюсь тѣми средствами, приложеніе которыхъ должно казаться позволительнымъ даже и въ классической филологіи, доказать дѣйствительное существованіе этихъ варварскихъ обычаевъ у Грековъ или, по крайней мѣрѣ, у ихъ предковъ. Если мнѣ это удастся, то и прочія, сохранившіяся въ миѳахъ черты, указывающія на не столь безнравственныя стороны общественнаго быта, представятся не менѣе обоснованными въ исторіи нравственнаго развитія народа.

§ 8.

Омировскія пѣсни.

Обращая наше вниманіе на древнѣйшіе изъ письменныхъ памятниковъ Греціи, именно, на омировскія пѣсни, мы находимъ въ нихъ этическіе взгляды и понятія уже на той ступени развитія, на кото-

[89]) Этотъ взглядъ высказанъ уже давно. *Limburg Brouwer*, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, II (1834), стр. 120: Les traditions et les fables qui se rapportent aux phénomènes et aux objets dont nous venons de parler (олицетворенія явленій природы), prouvent assez clairement qu'elles n'ont aucun rapport avec la morale. Ces objets, une fois personnifiés, pouvaient devenir des êtres actifs, et une fois mis en action, leurs actions mêmes peuvent être considérées sous un point de vue moral. Or ces actions, considérées sous ce point de vue, ne sont rien moins que bonnes. Quelques-unes même sont abominables et dégoûtantes. — Для объясненія безнравственной формы подобныхъ разсказовъ самъ авторъ считаетъ, однако, недостаточнымъ одного указанія на ихъ происхожденіе отъ олицетворенія природы, *тамъ же*, стр. 121: *Si l'on nous demande donc ce qui a pu donner lieu à des traditions aussi absurdes, nous n'avons pas autre chose à répondre que, nous l'ignorons.* Тѣмъ не менѣе, онъ все таки утверждаетъ: Il nous suffit de savoir, comme nous venons de le remarquer, *qu'elles n'ont aucun rapport avec la morale...*

рой религія и мораль представляютъ двѣ совсѣмъ различныя области. Нравственныя понятія до того развиты, что уже находятся въ явномъ противорѣчіи съ грубыми воззрѣніями религіи, происхожденіе которыхъ, поэтому, приходится относить къ самымъ отдаленнымъ временамъ. Та грубость нравовъ, подъ вліяніемъ которой единственно могли сложиться подобныя понятія, оставила въ гомеровское время едва замѣтные слѣды. Возстановлять по нимъ прежнее состояніе нравственности было бы очень трудно и представляло бы слишкомъ смѣлую попытку, если бы вышеупомянутыя самыя религіозныя воззрѣнія, какъ источникъ для изученія нравственности гораздо древнѣйшаго времени, не представляли намъ большаго облегченія. И такъ, чтобы получить хотя слабое понятіе о состояніи нравственности въ до-омировскія времена, не имѣя притомъ прямыхъ источниковъ мы должны обратиться къ религіознымъ понятіямъ омировскаго времени и по нимъ возстановить соотвѣтствующее имъ состояніе нравственности [1].

Но результаты, которыхъ мы достигнемъ этимъ путемъ, не могутъ не поразить насъ на первыхъ порахъ: взглянувши внимательнѣе на поступки греческихъ боговъ, мы увидимъ въ нихъ многія черты такого дикаго состоянія, которое на первый взглядъ едва ли имѣетъ что либо общее съ нравственностью не только позднѣйшихъ временъ, но даже и самой эпохи Омира [2]. Я здѣсь укажу только на ту

[1] О мнѣніи различныхъ ученыхъ, которые находятъ у Омира болѣе или менѣе вѣрное изображеніе [illegible], и которыхъ уже [illegible], см. § 8. [illegible] Helbig, Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters (1839), стр. XXII: Was uns aber für die Zeit vor dem trojanischen Kriege abgeht, — denn wer wollte einzelne spätere Nachrichten von den Thaten der Griechen vor diesem grossen Nationalunternehmen als lautere Quelle benutzen — das gewähren uns für die Zeit während des trojanischen Krieges und nach demselben in reichlichem Maasse die Gedichte des Homeros; und da die eben erwähnte Zeit die Blüthezeit des Heldenalters ist, so dürfen wir mit Recht von einer genügenden Kenntniss dieser Periode sprechen.

[2] [illegible], несходство понятія религіи съ нравственностью, которое мы находимъ у Омира, англійскій ученый Коксъ приписываетъ [illegible]. Cox, Mythology of the Aryan Nations, I (1870), стр 4, онъ говоритъ, что если и можно въ нѣкоторыхъ случаяхъ [illegible] греческихъ [illegible], то тогда [illegible], по крайней мѣрѣ, признать, что [illegible]. Съ [illegible] but if we look to its influence on their thoughts at times when the human heart is stirred to its depths,

мрачную картину, которую рисуетъ намъ Глэдстонъ, изображая нравственныя отношенія омировскихъ боговъ [3]). Слова именно этого ученаго для насъ имѣютъ здѣсь особенно важное значеніе. Вотъ что онъ между прочимъ говоритъ: „Можно признать общимъ правиломъ, что всюду, гдѣ только жизнь боговъ на Олимпѣ является воспроизведеніемъ человѣческой жизни, это воспроизведеніе принимаетъ худшую форму. Вообще главнымъ признакомъ омировскаго божества служитъ эманципація отъ предѣловъ человѣческаго закона. Въ сравненіи съ людьми, они отличаются большею силою и высшею интеллигенціею, но за то худшею нравственностью. Въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу они не руководятся, повидимому, нравственными мотивами... Общими принципами власти у безсмертныхъ боговъ являются насиліе и страхъ съ одной стороны, обманъ и лесть—съ другой... Подобно тому, какъ изъ общихъ принциповъ, руководящихъ взаимными отношеніями боговъ, почти совсѣмъ изчезли всѣ нравственные элементы, точно также и въ частныхъ поступкахъ ихъ напрасно искать этихъ элементовъ. Ихъ обычное занятіе, когда они свободны отъ отношеній къ человѣческимъ дѣламъ, состоитъ въ безпрерывныхъ пиршествахъ, хотя и не сопровождаемыхъ опьяненіемъ, а иногда и въ болѣе грубыхъ наслажденіяхъ... Поэтому, изъ всѣхъ характеристическихъ выраженій, относительно омировскихъ боговъ и ихъ жизни, является лучшимъ: θεοὶ ῥεῖα ζώοντες. Еще болѣе этой страсти къ наслажденіямъ въ нихъ проявляется сильное и глубоко укоренившееся самолюбіе. Греческая миѳологія, уклоняясь отъ основной божественной идеи, представляетъ своихъ боговъ, вслѣдствіе моральной необходимости (?), превращающимися не въ людей, а въ животныхъ, стоящихъ въ нравственномъ отношеніи ниже людей... Слѣдуетъ признать общимъ правиломъ, что боги Омира, за немногими только исключеніями,—пошлые сластолюбцы, и что законы, служащіе основаніемъ ихъ семейной жизни, не имѣли для нихъ никакой обязательной силы. Всѣ ихъ непристойныя похожденія не сопровождались никакимъ чувствомъ стыда... Напротивъ, Зевсъ самъ разказываетъ свои любовныя приключенія съ видимымъ удовольствіемъ... Чувство зависти, которое они питаютъ къ людямъ, играло значительную роль и въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ... Законъ и цѣль

---

we can scarcely say that this huge fabric of mythology challenged any belief at all. Отсюда онъ выводитъ необходимость рѣзкаго отличенія теологіи отъ религіи

[3]) Въ переводѣ *Шустера, Gladstone's* homerishe Studien, стр. 246 и *сл.*

ихъ жизни состоитъ преимущественно въ своеволіи и въ страсти къ наслажденіямъ. Они не говорятъ о своихъ обязанностяхъ и рѣдко только объ обязанностяхъ людей; въ послѣднемъ случаѣ это бываютъ только тѣ обязанности, которыя касаются жертвоприношеній. Наслажденія ихъ бываютъ различнаго рода: однѣ изъ нихъ болѣе утонченныя, другія же чувственныя; и тѣ, и другія основываются на самолюбіи; ихъ чувственныя наслажденія отличаются необузданностью".

При чтеніи подобнаго отзыва, насъ невольно поражаетъ удивительное сходство его съ описаніями самаго безнравственнаго быта дикарей. Много ли тутъ общаго съ довольно развитою нравственностью самаго омировскаго времени? И эта дикая картина безнравственности все еще должна считаться значительно смягченною, такъ какъ слѣдуетъ полагать, что, не смотря на стойкость религіозныхъ вѣрованій, все таки много изъ первобытной грубости со временемъ успѣло сгладиться. Наконецъ замѣтимъ, что эту картину рисуетъ намъ не самъ Омиръ, а новѣйшій ученый, который, видя въ греческой религіи традиціонную связь съ божественнымъ откровеніемъ, естественно склоненъ избѣгать всего, что выставляетъ эту религію въ слишкомъ неблаговидномъ свѣтѣ. И, тѣмъ не менѣе, какой контрастъ съ нравственными понятіями даже самыхъ древнѣйшихъ *историческихъ* временъ Греціи! Но, если мы вспомнимъ сказанное выше на счетъ хода развитія этическихъ понятій, то поразительность указаннаго контраста должна намъ показаться естественною. Самая грубая нравственность, нашедшая себѣ отпечатокъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, изчезла со временемъ, или лучше сказать, совершенствуясь мало по малу, дошла до той значительной степени развитія, на которой мы ее встрѣчаемъ у героевъ Омира. Бóльшая же часть религіозныхъ вѣрованій, рано отрѣшившись отъ всякаго внѣшняго вліянія и сдѣлавшись отсталою, непонятною формою, не сохранила даже слѣдовъ всѣхъ переходныхъ состояній нравственныхъ воззрѣній; поэтому она и даетъ намъ понятіе только о той грубой нравственности, подъ вліяніемъ которой она сама сложилась.

Вслѣдствіе господства въ классической филологіи выше характеризованныхъ направленій, многимъ покажется невѣроятнымъ, чтобы позднѣйшая высокая нравственность имѣла своимъ началомъ такую дикость нравовъ, какъ та, на которую указываютъ эти религіозныя вѣрованія. Я полагаю, что эта мысль и была главнымъ образомъ причиною того, что почти никому не приходило въ голову воспользоваться въ указанномъ видѣ нравственною стороною религіозныхъ воз-

зрѣній. На сколько подобное предубѣжденіе, не основанное ни на какихъ научныхъ данныхъ, не заслуживаетъ опроверженія—ясно само собою. Иные, если и согласны допустить въ первобытномъ обществѣ значительную степень безнравственности, то все-таки остаются при убѣжденіи, что этотъ элементъ не только не могъ считаться когда-либо нравственнымъ, но, напротивъ, всегда былъ сознаваемъ какъ нѣчто худое. Чтобы убѣдиться въ неосновательности подобнаго мнѣнія, намъ стоитъ только взглянуть на обычаи дикарей. Извѣстно, напримѣръ, что у многихъ народовъ: Негровъ, Индѣйцевъ, Островитянъ Южнаго океана, и у многихъ другихъ, не только позволительно, въ случаѣ нужды, продавать и закладывать своихъ женъ, но даже существуетъ обычай уступать ихъ другимъ изъ гостепріимства. По свидѣтельству Марка Поло, и въ Китаѣ, въ странѣ Хамиль (къ востоку отъ горъ Тіянъ-Шанъ), существовалъ подобный обычай. Считалось долгомъ гостепріимства, чтобы хозяинъ на все время присутствія гостя совсѣмъ удалялся изъ дому, предоставивъ ему своихъ женъ и дочерей. Гость, пользуясь такимъ гостепріимствомъ, дѣлалъ большую честь всему семейству, которое, въ такомъ случаѣ, могло еще разчитывать и на особенную благосклонность боговъ. Когда монгольскій ханъ, Менгку, строго запретилъ этотъ, по нашимъ понятіямъ, столь безнравственный обычай, то жители этой страны негодовали и были сильно огорчены. Черезъ три года они отправили къ хану посольство, умоляя хана, чтобы онъ позволилъ жить опять по старому обычаю предковъ, торжественно завѣщанному имъ отцами, потому что, вслѣдствіе пренебреженія законами гостепріимства, начало страдать все ихъ семейное благосостояніе. Ханъ принужденъ былъ разрѣшить имъ жить по прежнему [4]). Подобныхъ примѣровъ можно бы привести множество. Да извѣстно, наконецъ, что у нѣкоторыхъ дикарей и умерщвленіе состарѣвшихся родителей часто считается не только дѣломъ, совсѣмъ не выходящимъ изъ порядка вещей, но даже священнымъ долгомъ. Подобныя указанія, однако, недостаточны тамъ, гдѣ именно и отрицается всякая аналогія между дикарями и разсматриваемымъ греческимъ народомъ [5]). Вмѣсто того можно привести при-

[4]) *А. Wuttke*, Geschichte des Heidenthums, ч. I: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit (1852). стр. 178.

[5]) Нужно, впрочемъ, замѣтить, что уже и въ классической филологіи появились первыя попытки подобнаго сближенія, какъ, напримѣръ, относительно бытовой стороны Грековъ у *Грота* въ главѣ «О нравахъ, изображенныхъ въ греческихъ сказаніяхъ» (Hist. of Greece, ч. I (1862), гл. XX), хотя и въ очень незначительныхъ размѣрахъ.

мѣръ изъ исторіи народа, прошедшаго многія ступени развитія, именно, указать на ученіе Маккіавелли, всего ярче выразившееся въ его сочиніи „Il Principe“, которое, будучи теперь признаваемо за образецъ высшей безнравственности, въ свое время, однако, вовсе не считалось безнравственнымъ. Въ доказательство я ограничусь только приведеніемъ слѣдующихъ словъ знаменитаго Маколея: „Во всѣхъ его (то-есть, Маккіавелли) сочиненіяхъ... вездѣ болѣе или менѣе замѣтно то искаженіе нравственнаго начала, за которое такъ строго осужденъ „Il Principe“. Мы сомнѣваемся, можно ли найдти во всѣхъ многочисленныхъ томахъ его сочиненій хотя одно выраженіе, доказывающее, что притворство и предательство когда-нибудь поражали его какъ дѣла безчестныя. Послѣ этого можетъ показаться смѣшнымъ, если мы скажемъ, что знаемъ не много сочиненій, представляющихъ такое горячее рвеніе ко благу Италіи, какъ сочиненія Маккіавелли“. Въ другомъ мѣстѣ Маколей говоритъ: „Нѣтъ никакого основанія думать, что тѣ, среди которыхъ онъ жилъ, видѣли въ его сочиненіяхъ что-либо возмутительное или нелѣпое. Многія данныя свидѣтельствуютъ о высокомъ уваженіи, которое питали и къ его произведеніямъ, и къ его личности... Вопль противъ нихъ (то-есть, его сочиненій) впервые раздался по ту сторону Альпъ и, кажется, былъ услышанъ съ изумленіемъ въ Италіи“ [6]).

Впрочемъ, всѣ подобнаго рода указанія кажутся мнѣ лишними. Вѣдь и при самомъ даже поверхностномъ знакомствѣ съ обычаями хоть немногихъ народовъ, мы уже встрѣчаемъ безчисленное количество такихъ фактовъ, которые самымъ очевиднымъ образомъ доказываютъ относительность нравственныхъ понятій и зависимость ихъ отъ самыхъ разнообразныхъ условій, результатомъ которыхъ и являются столь разнообразные обычаи. Но, въ то время какъ, съ одной стороны, *условность* нравственныхъ понятій кажется, такимъ образомъ, очевидною, все-таки несомнѣнно, съ другой стороны, и вѣчное существованіе совсѣмъ противоположныхъ, идеальныхъ, теорій о *безусловности* понятій добра и зла, о тожествѣ и вѣчной неизмѣняемости нравственнаго идеала у всѣхъ народовъ и т. п. Извѣстна распространенность той теоріи, которая фактическое разнообразіе обычаевъ объясняетъ только различіемъ въ степени сознаваемости вѣчнаго идеала, или выводитъ видимое разнообразіе нравовъ только изъ раз-

---

[6]) *Милюкова* Исторія литературы древняго и новаго міра, составленная по *Г. Шерру* и др., т. II, кн. II (Италія), стр. 518 и слѣд.

личія средствъ, которыми пользуются народы для достиженія этихъ идеаловъ. Съ такими теоріями можно сравнить то настойчивое требованіе нашего сознанія, которое отстаиваетъ существованіе свободной воли не какъ субъективнаго понятія, а какъ чисто объективнаго факта, не смотря на всю видимую зависимость человѣческихъ поступковъ отъ законовъ природы. Подобныхъ понятій у насъ очень много: онѣ вполнѣ соотвѣтствуютъ тому явленію, которое въ наукѣ о зрѣніи называется оптическимъ обманомъ. Объяснить подобныя явленія—дѣло психологіи, но опровергать научнымъ образомъ такія, повидимому, столь тѣсно связанныя съ природою человѣка воззрѣнія, очень трудно, потому что въ такихъ вопросахъ, какъ напримѣръ, вопросъ о вѣчности нравственнаго идеала, сама наука легко можетъ лишиться всякаго авторитета.

Возвращаемся опять къ омировскимъ пѣснямъ, какъ къ древнѣйшему памятнику, могущему намъ дать нѣкоторыя указанія о древнѣйшей нравственности Грековъ. Казалось бы на первый взглядъ, что у Омира мы должны находить миѳы въ болѣе первобытной формѣ, чѣмъ въ источникахъ позднѣйшаго времени. Сообразно съ этимъ слѣдовало бы ожидать, что у него мы найдемъ и самые грубые, безнравственные разказы о божествахъ. Однакожъ, это предположеніе не оправдывается. Напротивъ, многіе грубые миѳы, встрѣчающіеся въ позднѣйшихъ источникахъ, у Омира часто или вовсе не упоминаются, или же встрѣчаются въ болѣе смягченномъ видѣ. Слѣдуетъ выяснить причину этого страннаго явленія.

Что у Омира существуетъ уже утонченность въ требованіяхъ приличія и даже то, что̀ мы называемъ тактомъ, этому служатъ лучшимъ доказательствомъ, между прочимъ, тѣ мѣста, въ которыхъ у него восхваляется Тилемахъ за свою скромность въ обращеніи со старшими и вообще за свое знаніе приличій. Отправляясь къ Нестору, чтобы добыть у него свѣдѣнія объ отцѣ, Тилемахъ говоритъ мнимому Ментору: „да какъ же мнѣ идти и какими словами привѣтствовать царя? Вѣдь я не упражнялся въ остроумныхъ рѣчахъ, къ тому жъ у меня, юноши, не хватитъ и смѣлости обращаться съ распросами къ старшему мужу“ [7]). Тѣмъ не менѣе, впослѣдствіи, въ разговорѣ

[7]) *Odyss.*, III, 22:

«Μέντωρ, πῶς τ' ἄρ' ἴω; πῶς τ' ἄρ προσπτύξομαι αὐτόν;
οὐδέ τί πω μύθοισι πεπείρημαι πυκινοῖσιν·
αἰδὼς δ' αὖ νέον ἄνδρα γεραίτερον ἐξερέεσθαι.»

съ Несторомъ, „благоразумный“ Тилемахъ выказываетъ столько такта, что Несторъ по однимъ этимъ качествамъ узнаетъ въ немъ Одиссеева сына. „Смотрю на тебя съ удивленіемъ“, говоритъ онъ, „да и рѣчи вѣдь твои благоразумны (учтивы), и врядъ ли иной юноша съумѣетъ говорить такъ учтиво“ [8]). Укажу еще на одно мѣсто Одиссеи, гдѣ находится явное свидѣтельство даже объ очень утонченномъ тактѣ въ высшихъ слояхъ тогдашняго общества. Димодокъ, пѣвецъ при дворѣ Алкиноя, царя Фэаковъ, поетъ въ присутствіи Одиссея, скрывающаго свое имя, о спорѣ его съ Ахилломъ. Грустныя воспоминанія заставляютъ Одиссея прикрыть свое лицо плащемъ, чтобы Фэаки не замѣтили его слезъ. Пѣвецъ, прервавъ на минуту свое пѣніе, вновь начинаетъ, ободряемый фэакскими князьями, которымъ пѣснь понравилась. Одиссей вновь сталъ грустенъ и опять прикрылъ свое лицо. Никто не замѣтилъ, какъ онъ прослезился; только Алкиной, сидѣвшій рядомъ съ нимъ, обратилъ на него вниманіе и замѣтилъ, какъ онъ глубоко вздохнулъ. „Быстро обращаясь къ любящимъ весла Фэакамъ, онъ сказалъ: Слушайте, предводители и князья Фэаковъ! Всѣ ужъ мы насытились пищею и прелестною игрой на киѳарѣ, которая сопровождаетъ сытное пиршество. Выйдемъ же теперь (на дворъ) и примемся за различныя игры...“ [9]).

Имѣя въ виду подобные факты, мы легко можемъ представить себѣ, что не всегда и не вездѣ можно было пѣть нѣкоторыя вещи. Самыя грубыя или, по тогдашнимъ понятіямъ, слишкомъ непристойныя миѳическія сказанія о похожденіяхъ боговъ, обращавшіяся въ простонародьи, пѣвецъ не могъ разказывать въ присутствіи царей и князей, подобно тому, какъ и въ настоящее время мы не всегда считаемъ возможнымъ передавать въ такъ-называемомъ образованномъ обществѣ всѣхъ прибаутокъ простонародья. Мы имѣемъ основаніе полагать, что омировскія пѣсни дошли до насъ въ томъ очищенномъ видѣ, въ какомъ онѣ пѣлись при дворахъ князей въ торжественныхъ случаяхъ. Поэтому насъ не должно удивлять отсутствіе у Омира нѣкоторыхъ грубыхъ сказаній, которыя мы встрѣчаемъ въ позднѣйшихъ источникахъ, не стѣсняемыхъ указанными условіями. Такъ, на-

---

[8]) *Тамъ же*, ст. 123:

«... σέβας μ'ἔχει εἰσορόωντα.
ἦ τοι γάρ μῦθοί γε ἐοικότες, οὐδέκε φαίης
ἄνδρα νεώτερον ὧδε ἐοικότα μυθήσασθαι».

[9]) *Odyss.* VIII, 96 слл.

примѣръ, въ позднѣйшихъ источникахъ мы встрѣчаемъ подробные разказы объ ужасающихъ поступкахъ Мидіи. Что эти сказанія существовали въ устахъ греческаго простонародья уже и въ омировскія времена, не можетъ подлежать сомнѣнію, такъ какъ существуютъ соотвѣтствующія сказанія въ Индіи и въ Германіи [10]). Мы знаемъ, что сказанія объ Аргонавтахъ, въ которыхъ Мидія играетъ столь важную роль, были извѣстны Омиру. Въ одномъ мѣстѣ, гдѣ говорится о подвижныхъ скалахъ, раздавливающихъ всѣ корабли, пытавшіеся проскользнуть между ними, мы читаемъ: „Только тотъ, *извѣстный всѣмъ* мореходный корабль *Арго*, возвращаясь отъ *Эита* (Αἰήτης), проплылъ между ними, да и онъ чуть не разбился объ огромныя скалы и проплылъ только благодаря Ирѣ, которая была благосклонна къ *Язону*" [11]). Въ другомъ мѣстѣ говорится о богатомъ баранами *Пеліи*, жившемъ въ городѣ *Іолкѣ* [12]). Итакъ мы видимъ, что почти всѣ главнѣйшія имена изъ сказанія объ Аргонавтахъ были тогда уже извѣстны. Особенно при описаніи различныхъ знаменитостей древнихъ временъ, являющихся предъ Одиссеемъ въ подземномъ царствѣ Аида, легко можно было упомянуть и о Мидіѣ и разказать даже ея исторію, какъ это дѣлается съ другими героями и героинями въ той же рапсодіи. Если тѣмъ не менѣе, здѣсь, какъ и во всѣхъ прочихъ омировскимъ рапсодіяхъ, не говорится ничего о героинѣ „всѣмъ извѣстнаго" сказанія объ Аргонавтахъ, то для этого должна была существовать, повидимому, особенная причина. Эту причину съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ мы можемъ усматривать въ поразительной грубости самаго сказанія. Но такъ какъ мы встрѣчаемъ это сказаніе впослѣдствіи и въ болѣе смягченной формѣ, удобной для помѣщенія даже и въ омировскихъ пѣсняхъ, то слѣдуетъ полагать, что эти формы и суть явленія позднѣйшія, не существовавшія еще въ то время, когда омировскія пѣсни слагались въ дошедшее до насъ цѣ-

[10]) *G. Gerland*, Altgriechische Märchen in der Odyssee (1869), стр. 87.

[11]) *Odyss.* XII, 69:

οἴη δὴ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηῦς,
Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα, παρ' Αἰήταο πλέουσα.
καί νύ κε τὴν ἔνθ' ὦκα βάλεν μεγάλας ποτὶ πέτρας,
ἀλλ' Ἥρη παρέπεμψεν, ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἰήσων.

[12]) *Тамъ же*, XI, 256:

... Πελίης μὲν ἐν εὐρυχόρῳ Ἰαωλκῷ
ναῖε πολύρρηνος.

лое [13]). Что въ омировскихъ пѣсняхъ слишкомъ грубыя сказанія то совсѣмъ обойдены, то, по возможности, смягчены, этому мы найдемъ достаточно примѣровъ впослѣдствіи. Поэтому, неудивительно, что уже Павсаній могъ сдѣлать слѣдующее замѣчаніе; описывая картину, находящуюся въ аѳинской акрополи, гдѣ изображено приношеніе въ жертву Поликсены на могилѣ Ахилла, онъ говоритъ: „Омиръ хорошо сдѣлалъ, что нарочно не упомянулъ о столь грубомъ поступкѣ“ [14]). Что у Омира дѣйствительно существуетъ строгій выборъ въ сказаніяхъ, это трудно было не замѣтить особенно Греку, лучше насъ знакомому съ этими сказаніями.

Въ Исіодовой Ѳеогоніи преобладаніе религіозной стороны несравненно болѣе благопріятствовало сохраненію нѣкоторыхъ старинныхъ, грубыхъ сказаній. Всѣмъ извѣстно, какъ трагики и вообще позднѣйшіе писатели измѣняли миѳы, желая придать имъ болѣе благопристойный видъ. Вообще можно замѣтить, что, какъ у Отцевъ Церкви мы находимъ много такихъ указаній на древнѣйшія воззрѣнія Грековъ (особенно относительно человѣческихъ жертвоприношеній), какихъ мы напрасно стали бы искать, напримѣръ, у Павсанія, такъ точно и Павзаній, Аполлодоръ и др. представляютъ намъ множество такого стариннаго матеріала, какого нѣтъ ни у Омира, ни у Исіода.

II.

Грубость нравовъ, отразившаяся въ греческихъ миѳахъ.

Ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης.
Critias.

§ 9.

Грубые миѳы.

Существованіе каннибализма у Грековъ или у народа, отъ котораго они произошли, оказывается, на основаніи многихъ соображеній, столь несомнѣннымъ фактомъ, что и самая цѣль доказать его, не смотря на общепринятость въ классической филологіи противоположнаго взгляда, лишается въ моихъ глазахъ той привлекательности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ будто и того значенія, которое необходимо для того, чтобы, ограничиваясь только этимъ однимъ предметомъ, остав-

[13]) Большая часть различныхъ формъ сказанія о Мидіѣ будетъ указана ниже.
[14]) *Pausan.* I, 22, 6 (изд. Беккера): Ὁμήρῳ δὲ εὖ μὲν παρείθη τὸ ὠμὸν οὕτως ἔργον.

ять всѣ прочія цѣли и задачи въ сторонѣ. Я убѣдился, что распространенный въ настоящее время оптимистическій взглядъ на древнѣйшее состояніе греческаго народа держится только вслѣдствіе несознаванія рѣзкаго противорѣчія, въ которомъ онъ находится съ нѣкоторыми данными самой же классической филологіи; тѣмъ болѣе я могу надѣяться, что, при неминуемомъ столкновеніи съ результатами другихъ историческихъ наукъ, это, столь тщательно поддерживаемое, поэтическое направленіе нашей науки уступитъ мѣсто болѣе трезвому взгляду, который прямо и безъ особыхъ доказательствъ поведетъ, между прочимъ, и къ признанію доказываемаго мною предположенія о существованіи каннибализма у Грековъ. Изъ предъидущаго читатель уже знаетъ, что я намѣренъ воспользоваться изслѣдованіемъ этого варварскаго явленія только какъ предлогомъ для достиженія гораздо высшей цѣли, а именно, чтобы выяснить то важное значеніе, которое слѣдуетъ признавать за миѳами, какъ за источниками для исторіи развитія нравственности. Поэтому, считаю умѣстнымъ, прежде чѣмъ перейдемъ къ каннибализму, остановиться еще на нѣкоторыхъ другихъ слѣдахъ грубости, сохранившихся въ миѳахъ. Матеріаломъ, слѣдовательно, будутъ намъ служить преимущественно такіе миѳы, которые, отличаясь отъ прочихъ замѣчательною грубостью своего содержанія, составляютъ какъ бы особую категорію,—категорію *грубыхъ миѳовъ* κατ' ἐξοχήν.

Въ предъидущей главѣ, излагая мой взглядъ на этическое развитіе вообще и указывая на важность миѳовъ для изслѣдованія самыхъ началъ этого развитія, я долженъ былъ высказаться и на счетъ происхожденія миѳовъ. Такъ какъ, относительно послѣдняго вопроса, частности моего взгляда выяснятся, на сколько это будетъ необходимо, въ дальнѣйшемъ ходѣ нашего изслѣдованія, то я довольствовался указаніемъ только главнѣйшихъ его чертъ, не представляющихъ существеннаго различія съ теоріею Отфрида Мюллера, которую, поэтому, я и старался изложить хотя вкратцѣ [1]). Считая „логическую“

---

[1]) Чтобы указать и на одно важное отличіе моего взгляда на миѳы отъ взгляда Отфрида Мюллера, я замѣчу здѣсь, что не раздѣляю его мнѣнія, будто миѳы суть исключительно произведеніе какого-то особаго періода (mythenbildende Zeit). Мюллеръ, признавая дѣятельность разсудка источникомъ миѳовъ, долженъ, по моему, признавать и возможность появленія новыхъ миѳовъ во всѣ времена. Его мнѣніе повторяется, впрочемъ, съ нѣкоторыми измѣненіями до послѣдняго времени. Даже *Ганъ* впадаетъ въ ту же ошибку. *Hahn*, Sagwissenschaftliche Studien, 1-й выпускъ (1871 г.), стр. 57: Da aber schon O. Müller das s. g. mythische Zeitalter der Hellenen auch als das mythenbildende ansieht (Proleg.

умственную работу источникомъ миѳовъ, и опредѣляя ихъ, такимъ образомъ, какъ „научныя“ объясненія извѣстныхъ данныхъ, я имѣлъ при этомъ главнымъ образомъ въ виду—устранить аллегорическую, символическую и другія теоріи, которыя, какъ мы видѣли, лишаютъ миѳы ихъ этическаго значенія. Мой взглядъ на происхожденіе миѳовъ я старался объяснить примѣромъ изъ Одиссеи, прилагая его ко всѣмъ частностямъ этого примѣра. Но подобная провѣрка можетъ считаться, удачнымъ или неудачнымъ, *доказательствомъ* только для тѣхъ ученыхъ, которые знакомы со всѣми другими теоріями о томъ же предметѣ, и которые, притомъ, въ состояніи оцѣнить, на сколько приведенный нами примѣръ можетъ служить представителемъ всѣхъ миѳовъ, находящихся, въ мнимомъ или дѣйствительномъ, противорѣчіи съ нашимъ взглядомъ. Я же самъ долженъ покамѣсть смотрѣть на него какъ на гипотезу, нуждающуюся еще въ подтвержденіи. Посмотримъ теперь, на сколько тотъ матеріалъ, которымъ мы будемъ пользоваться (грубые миѳы), можетъ считаться достаточнымъ для такого подтвержденія.

Всякое строгое доказательство извѣстнаго сужденія должно состоять собственно изъ двухъ частей: изъ провѣрки сужденія на всѣхъ фактахъ, для объясненія которыхъ оно придумано, и, затѣмъ, изъ

S. 164 f.), dessen mythenbildende Thätigkeit in unserm heutigen Denken keine [?] Analogie hat (S. 112; auch Max Müller in seinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Serie II, S. 335, 337 f., stellt in demselben Sinne ein mythisches *Zeitalter* auf), so wollen wir nach seinem Vorgange das Zeitalter, in welchem der Mensch Sprache und Sage schuf und wesentlich [?] anders dachte, als in dem geschichtlichen, das *mythische* oder das *Sprach*-und *Sagalter* nennen; der Unterschied zwichen unserer und Müller's mythischer Zeit betrifft nur ihr Alter, denn während er dieselbe unter den Hellenen und auf hellenischem Boden sucht, verlegen wir sie an den Anfang der Menschheit. Ср. *тамъ же*, стр. 85: Wir beschränken die Eigenart [?] unserer Ansicht von der Sage jedoch nur auf ihren Ursprung, für den wir dadurch einen festeren Boden zu gewinnen trachten, dass wir ihn, auf das innigste mit der Sprachentstehung verschwistert, an den Anfang der Menschheit zurückrücken und ihn mit dem Ausbau der Sprache abschliessen (sic), so dass von da an ihre Weiterentwickelung, gleich der Sprache, auf die Umbildung des vorhandenen und die Aufnahme fremden Stoffes beschränkt ist. Но въ чемъ же иномъ можетъ состоять развитіе вообще, если не въ переработкѣ стараго и въ усвоеніи новаго матеріала? Вѣдь приведенными словами Ганъ собственно только подтверждаетъ возможность безпрерывнаго появленія миѳовъ. Но онъ, повидимому, понимаетъ подъ миѳами только тѣ грубыя воззрѣнія, которыя лишены «всякой аналогіи съ нашимъ мышленіемъ», то-есть, тѣ, которыя для болѣе развитаго мышленія кажутся черезчуръ нелѣпыми. Произвольность столь узкаго пониманія миѳовъ — очевидна.

опроверженія всѣхъ противорѣчащихъ сужденій, какія только мыслимы о данномъ предметѣ. Въ математикѣ подобнаго рода сужденія называются обыкновенно теоремами, въ прочихъ же наукахъ — теоріями. Строгая научность доказательства въ математическихъ наукахъ вытекаетъ изъ того обстоятельства, что, вслѣдствіе извѣстныхъ условій, возможно просмотрѣть мысленно всѣ данныя, на которыхъ теорема должна быть провѣрена, и что затѣмъ представляется только очень ограниченное количество теоремъ, которыя слѣдуетъ опровергнуть (такъ напримѣръ, теоремѣ, что прямой уголъ больше остраго, мыслимо противопоставить только двѣ слѣдующія: прямой равенъ острому, и—прямой меньше остраго). Иное дѣло въ другихъ наукахъ, особенно же въ историческихъ, куда слѣдуетъ отнести и науку о миѳахъ. Тутъ, вслѣдствіе сложности, разнообразія и множества данныхъ, съ которыми приходится имѣть дѣло, теорія можетъ опираться только на *нѣкоторыхъ* данныхъ, представляющихся, на основаніи какихъ бы то ни было соображеній, болѣе важными. Провѣрка же *всѣхъ* данныхъ — не мыслима. Также и съ другой стороны, вслѣдствіе необходимости пренебрегать одними фактами и выдвигать впередъ другіе, представляется обыкновенно возможность придумать безчисленное множество самыхъ различныхъ теорій, объясняющихъ, повидимому, одинъ и тотъ же предметъ, въ то время какъ, въ сущности, онѣ объясняютъ или берутся объяснить иногда совсѣмъ различное. Поэтому и опровергать всѣ теоріи, какія только мыслимы, нѣтъ никакой возможности. Зато и довольствуются обыкновенно провѣркою новой теоріи по важнѣйшимъ лишь фактамъ и указаніемъ несостоятельности только тѣхъ теорій, на мѣсто которыхъ желаютъ возвести новую. Такимъ образомъ и мы, желая доказать (относительную) вѣрность нашего взгляда на миѳы, можемъ довольствоваться провѣркою его на ограниченномъ количествѣ миѳовъ и опроверженіемъ только *существующихъ* противоположныхъ намъ теорій.

Для опроверженія теоріи достаточно указанія одного факта, противорѣчащаго ей. Называя миѳы научными объясненіями явленій и находясь, такимъ образомъ, въ разногласіи съ тѣми теоріями, которыя смотрятъ на миѳы какъ на произведеніе фантазіи, я усматриваю главное доказательство несостоятельности этихъ теорій въ томъ, что онѣ не объясняютъ существенной стороны разсматриваемаго ими предмета, именно, что онѣ не объясняютъ, какимъ образомъ миѳы, будучи только произведеніями воображенія; могли сдѣлаться предметомъ *вѣрованья*. Если, напримѣръ, олицетвореніе мѣсяца было

первоначально только поэтическою картиною, то чѣмъ объяснить заботливость нѣкоторыхъ дикарей, чтобы ихъ дѣти не указывали на него пальцемъ, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, мѣсяцъ можетъ его откусить [2])? Если народныя понятія о домовыхъ и вообще о различныхъ привидѣніяхъ, въ миѳическомъ значеніи которыхъ нѣтъ сомнѣнія, были первоначально не что иное, какъ только символы или аллегоріи, то чѣмъ объяснить, напримѣръ, убѣжденіе, что посыпавъ полъ пепломъ, можно увидѣть на немъ слѣды этихъ ночныхъ гостей [3])? Чѣмъ объяснить вѣру Тирольцевъ въ существованіе „дикихъ людей", — столь глубоко укоренившуюся, что она даже заставляетъ нѣкоторыхъ строить дома съ маленькими окошечками, единственно изъ опасенія, чтобы эти дикіе люди не подмѣнили дѣтей? Но положимъ даже, что нельзя требовать отъ теоріи объясненія всѣхъ фактовъ. Тогда слѣдуетъ, однакожъ, замѣтить, что указываемая нами связь вѣры съ миѳами не есть какое-нибудь уединенное, а общее всѣмъ миѳамъ явленіе. Къ тому же, если и можно оставлять не объясненными нѣкоторые факты, индифферентные для теоріи, то вѣдь въ нашемъ случаѣ очевидно, что указанное явленіе, не будучи объясненнымъ въ пользу разсматриваемыхъ теорій, находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ ними.

Довольствуясь этими указаніями для опроверженія всѣхъ теорій, смотрящихъ на миѳы какъ на произведенія фантазіи, мы должны, однако, остановиться еще на символической теоріи, такъ какъ она не вполнѣ можетъ быть отнесена къ этой категоріи. Если понимать подъ символомъ сознательно придуманную форму для иносказательнаго выраженія извѣстной мысли, то окажется, что и символическая теорія настоящимъ источникомъ миѳовъ считаетъ дѣятельность разсудка. Въ такомъ случаѣ мыслимо объяснить, — хотя и не безъ натяжки, — и „позднѣйшую" будто бы вѣру въ истинность содержанія миѳовъ. Чтобы, однако, вполнѣ оцѣнить значеніе этой теоріи, необходимо только взглянуть на главные мотивы, которыми она была вызвана, и которые ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ соображеній,

---

[2]) *Bastian* въ *Zeitschr. f. Ethnol.*, IV (1872), стр. 362, прим. Примѣръ подобной ограниченности умственныхъ способностей представляютъ Басуты (въ юговосточной Африкѣ), которые убѣждены, что, гуляя у берега рѣки, слѣдуетъ остерегаться, чтобы тѣнь отъ собственнаго тѣла не падала на воду, ибо тогда ее можетъ поймать крокодилъ и вмѣстѣ съ нею утащить съ собою и человѣка. *Tylor*, Primit. Culture, I, стр 388.

[3]) *Tylor*, тамъ же, II, стр. 179 и слѣд. Ср. *Simrock*, Deutsche Mythologie, 3-е изд. (1869 г.), стр. 463.

которыми руководится и поэтическое толкованіе. Въ миѳахъ молнія представляется то змѣею, то птицею; облака — то горами, то короровами; дождь — молокомъ этихъ коровъ, и т. п. Казалось немыслимымъ предполагать такую неразвитость умственныхъ способностой, которая заставляла бы видѣть подобныя вещи въ дѣйствительности. Точно также казалось не мыслимо, чтобы и въ этическомъ отношеніи грубость миѳовъ соотвѣтствовала когда-либо нравственнымъ понятіямъ. Вотъ почему эта теорія и не довольствуется символическимъ толкованіемъ отдѣльныхъ, *позднѣйшихъ* формъ миѳовъ, съ чѣмъ и мы бы, во многихъ случаяхъ, охотно согласились (вѣдь миѳы превращались же, впослѣдствіи, въ басни и даже просто въ поэтическія картины). Она отстаиваетъ, напротивъ, символическое *происхожденіе* миѳовъ, противъ чего мы именно и возстаемъ. Въ этомъ отношеніи нашъ трудъ, разсматривающій преимущественно грубыя и, слѣдовательно, болѣе первобытныя формы миѳовъ, представитъ намъ много случаевъ, гдѣ мы могли бы до очевидности выказать несостоятельность такого толкованія. Считая, однако, лишнимъ затруднять читателя подобными указаніями при каждомъ грубомъ миѳѣ, я ограничусь только слѣдующимъ примѣромъ, который хотя и не заимствованъ мною изъ области греческой миѳологіи, но зато чрезвычайно удачно характеризуетъ то направленіе, съ которымъ мнѣ приходится бороться.

Существуетъ русская народная пѣсня, въ которой, не смотря на отсутствіе, повидимому, всякаго символизма, говорится объ употребленіи въ пищу человѣческаго мяса и человѣческой крови, объ употребленіи черепа вмѣсто чаши и т. п. О всемъ этомъ въ ней говорится съ удивительнымъ равнодушіемъ, то-есть, совершено такъ, какъ это бываетъ у народовъ, у которыхъ каннибализмъ составляетъ обыкновенное явленіе. Въ добавокъ, предметомъ каннибализма является не чужой, не врагъ, а „милòй“, съѣдаемый, повидимому, своею собственною женою, что̀ напоминаетъ обычай нѣкоторыхъ народовъ пожирать родственниковъ изъ нѣжности, то-есть, изъ опасенія, чтобы предметъ ихъ любви не перешелъ въ состояніе гніенія и не обратился въ пищу для червей. Въ виду всего этого является вопросъ: если каннибализмъ, о которомъ говорятъ точно также и миѳы, не существовалъ никогда въ дѣйствительности, то откуда же черты его попали въ эту пѣсню? Вотъ она:

Я изъ рукъ, изъ ногъ коровать смощу,
Изъ буйной головы яндову скую,
Изъ глазъ его я чару солью,

Изъ мяса его пироговъ напеку [4]),
А изъ сала его я свѣчей налью.
Созову я бесѣду подружекъ своихъ,
Я подружекъ своихъ и сестрицу его,
Загадаю загадку неотгадливую:

Ой, и что таково:
На милóмъ я сижу,
На милóва гляжу,
Я милы́мъ подношу,
Ми́лымъ подчиваю.
А и милъ предо мной,
Что свѣчею горитъ?

Никто той загадки не отгадываетъ;
Отгадала загадку подружка одна,
Подружка одна, то сестрица его.
— «А я тебѣ, братецъ, говаривала:
Не ходи, братецъ, поздны́мъ поздно,
Позднымъ поздно, поздно вечера» [5]).

Что же дѣлаютъ поклонники символическаго толкованія? Если признать, что въ этой пѣсни сохранились бытовыя стороны, и что каннибализмъ, слѣдовательно, существовалъ въ дѣйствительности, то символическое толкованіе каннибализма въ миѳахъ окажется — по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, какъ оно обыкновенно понимается, — лишнимъ. Поэтому, не остается ничего другаго, какъ признать самую пѣсню тоже миѳомъ, то-есть, символомъ. Такъ и поступаютъ. Укажу, для примѣра, на слѣдующее объясненіе Хомякова, при чемъ считаю не лишнимъ привести его собственныя слова:

„Странная и уродливая пѣсня во всѣхъ отношеніяхъ! Отрицать ея подлинности нельзя, хотя бы даже она была только мѣстною; но такая же точно пѣсня записана и въ другихъ мѣстностяхъ, слѣдовательно, она довольно общая въ Великорусской землѣ. Предполагать позднѣйшее изобрѣтеніе нѣтъ причинъ, ни по тону, ни по содержанію: окончаніе загадкою какъ будто указываетъ на древность. Что же это такое? Гнусное выраженіе злой страсти, доведенной до изступленія? Тонъ вовсе не носитъ на себѣ отпечатокъ страсти и

---

[4]) Въ одномъ изъ множества варіантовъ этой пѣсни говорится:

А изъ крови его пьяно пиво сварю.

[5]) Нельзя опредѣлить родъ приключенія, на которое указываютъ, повидимому, послѣднія слова пѣсни. Очевидно, однако, что никакъ нельзя полагать, чтобы убійцею была собственная жена, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые толкователи пѣсни.

его холодность дѣлаетъ пѣснь еще отвратительнѣе. Сравнимъ съ нею разбойничью пѣсню, кончающуюся стихами:

На ножѣ сердце встрепенулося,
Красна дѣвица усмѣхнулася, —

и разница станетъ очень явною. *Какъ пѣсня, эта пѣсня не имѣетъ ни смысла, ни объясненія; она невозможна психически и невозможна даже въ художественномъ отношеніи* (?). Какъ же объяснить ея существованіе? Просто тѣмъ, что она *не пѣсня въ смыслѣ бытовомъ.* Сѣверная миѳологія въ своей странной космогоніи строила міръ изъ разрушеннаго образа человѣческаго, изъ исполина Имера, растерзаннаго дѣтьми Бора; восточныя миѳологіи—изъ мужскаго или женскаго исполинскаго образа, часто смотря по тому, кто былъ убійца-строитель, божество мужское или женское. То же самое отчасти можно угадать въ миѳологіи египетской и индійской; но, оставивъ въ сторонѣ гадательное, мы знаемъ, что на сѣверѣ и на востокѣ космогоническій разказъ былъ именно таковъ. Кости дѣлались горами, тѣло землею и всѣми ея произведеніями и всѣмъ началомъ питанія, кровь морями, глаза—либо морскими водоемами, либо чашами свѣтоносными, мѣсяцемъ и солнцемъ. Такой процессъ космогоническій былъ, вѣроятно, и у насъ. Миѳологическіе разказы, при паденіи язычества, теряли свой смыслъ (слѣдуетъ подразумѣвать: символическій) и переходили либо въ богатырскую сказку, либо въ бытовыя пѣсни, либо въ простыя отрывочныя выраженія, которыя сами по себѣ не представляютъ (и никогда не представляли?) никакого смысла. Таково, напримѣръ, описаніе теремовъ, гдѣ отражается вся красота небесная, или описаніе красавицы, у которой во лбу солнце, а въ косѣ мѣсяцъ и т. д. Пѣсня, о которой мы теперь говоримъ, есть, повидимому, ничто иное, какъ изломанная и *изуродованная космогоническая повѣсть*, въ которой богиня сидитъ на разбросанныхъ членахъ убитаго ею (также божественнаго) человѣкообразнаго принципа. Такъ, напримѣръ, Рутренъ и Сати поочередно другъ друга убиваютъ въ разныхъ сказаніяхъ. Этимъ объясняется и широкое распространеніе самой пѣсни, и ея нескладица (?), и это соединеніе тона глупо спокойнаго съ предметомъ, повидимому, ужаснымъ и отвратительнымъ" [6]).

Мы не станемъ говорить объ очевидности натяжки этого „вѣроятнѣйшаго объясненія явленія", которому, по словамъ автора, „другаго (объясненія) и придумать нельзя". Допустимъ, напротивъ, что эта

[6]) *Сочиненія Хомякова*, изд. Аксакова, I (1861), стр. 492 и сл.

пѣсня представляетъ дѣйствительно остатки какого-нибудь миѳа. Тогда спрашивается: если вся суть пѣсни состояла въ символизмѣ, то какимъ образомъ народъ, способный не только понимать, но даже самъ придумывать символы, забылъ это самое существенное въ пѣсни и сохранилъ не только не существенное, но даже и просто нелѣпое? Мы знаемъ, правда, что, повидимому, и очень нелѣпыя черты сказаній удерживаются въ народѣ иногда съ чрезвычайною стойкостью. Но вѣдь очевидно, что для объясненія такой стойкости слѣдуетъ предположить, что эти черты имѣли нѣкогда важное значеніе, сдѣлавшее ихъ впослѣдствіи чѣмъ-то неприкосновеннымъ, не подлежащимъ измѣненію. А чтобы получить подобное значеніе, онѣ первоначально уже никакъ не могли считаться ни ничтожными, ни нелѣпыми. Но еслибъ мы даже и допустили возможность, съ одной стороны, сохраненія въ сказаніи чертъ неважныхъ, случайныхъ, не имѣющихъ никакого основанія въ обычаѣ, а съ другой, утрату и забвеніе всего въ немъ существеннаго, то все таки остается еще непонятнымъ слѣдующее: вслѣдствіе какихъ же причинъ разсматриваемая пѣсня приняла форму *перваго* лица, вмѣсто того, чтобы говорить въ третьемъ лицѣ о какомъ-то враждебномъ существѣ-чудовищѣ, пожирающемъ человѣческое мясо? Извѣстно вѣдь стремленіе народа осмысливать и прилаживать по своему къ дѣйствительности все, ему непонятное. — Не имѣя подъ рукою достаточнаго количества варіантовъ приведенной пѣсни, мы, къ сожалѣнію, не можемъ вдаваться въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ отдѣльныхъ чертъ ея, при чемъ еще лучше можно было бы выказать несостоятельность всякаго толкованія, отрицающаго ея бытовое значеніе. Будемъ, поэтому, довольствоваться тѣми возраженіями, которыя уже нами высказаны, и которыхъ, полагаю, и безъ того достаточно для нашей цѣли [7]).

---

[7]) Непонятно, почему ученые, сознающіе несостоятельность символической и поэтической теоріи, пользуются, однако, безпрерывно терминами этихъ теорій, не имѣющими смысла въ научномъ приложеніи. *Hahn*, Sagwiss. Stud. стр. 24: Der Urmensch war ein *gezwungener* (!) *und unbewusster Dichter* und nur insofern er dies war, können wir von dem *symbolischen Wesen seiner Erzeugnisse* sprechen... Das symbolische Wesen im Mythus liegt daher für uns in dem *Unbewusstsein* seiner Bildner, dass die Form, in welcher sie ihre Anschauungen verkörperten, keine diese unmittelbar bezeichnende, sondern eine auf ähnliche Anschauungen übertragene sei, und dieses Unbewusstsein erklärt uns einerseits die Möglichkeit der allmäligen Verwandlungen der mythischen Naturansichten in Geschichte, und giebt andererseits ein scharfes Trennungsmittel der Ursagen von den ihnen beigemischten späteren allegorisirenden Sagen an die Hand, bei welchen die Uebertragung auf ähnlich Erkanntes

Указавъ, такимъ образомъ, въ какой мѣрѣ чужія теоріи кажутся мнѣ несостоятельными въ приложеніи именно къ грубымъ миѳамъ, я долженъ высказаться теперь и на счетъ другаго вопроса: какое значеніе слѣдуетъ приписать тѣмъ же грубымъ миѳамъ при провѣркѣ моего собственнаго взгляда, и въ чемъ будетъ состоять эта провѣрка? Очевидно, что мой взглядъ на первоначальную „научность" миѳовъ не можетъ быть прямо провѣренъ на всѣхъ миѳахъ, съ которыми мы будемъ имѣть дѣло, такъ какъ только въ чрезвычайно рѣдкихъ случаяхъ мы можемъ сказать, что вполнѣ понимаемъ смыслъ миѳа и знаемъ его первоначальную форму. Въ большей же части случаевъ намъ приходится довольствоваться только отдѣльными чертами миѳа. Но тѣмъ не менѣе, остается еще возможность хотя косвенной провѣрки, которая не лишена значенія на слѣдующемъ основаніи. Я буду приводить миѳы не произвольно, а лишь такіе, которые всего болѣе кажутся противорѣчащими моей теоріи, — противорѣчащими именно потому, что приложеніе ея къ этимъ миѳамъ поведетъ насъ къ выводамъ, которые, вслѣдствіе своей невѣроятности, представляются на первый взглядъ лучшимъ опроверженіемъ нашей теоріи. Если мы не съумѣемъ отстоять эти выводы, то почти весь настоящій трудъ будетъ лишь deductio ad absurdum нашего собственнаго взгляда на миѳы. Затѣмъ могу указать еще и на другаго рода критерій. Выше я приводилъ имена Штейнталя, Куна, Гана и др., которые точно также, какъ и я, должны были провѣрять свои взгляды нѣкоторыми данными. Но сколь ни различны, въ дѣйствительности, наши взгляды относительно нѣкоторыхъ частностей, все таки очевидно для всякаго, кто познакомился съ направленіемъ этихъ ученыхъ, что многое, приводимое ими въ свою пользу, служитъ подтвержденіемъ и моего взгляда.

---

mit Bewusstsein erfolgte. Если понимать подъ символомъ все то, переносный смыслъ чего не сознается человѣкомъ, то придется всѣ наши понятія и опредѣленія назвать символами, такъ какъ ими никогда не уясняется самая суть предмета въ строгомъ смыслѣ (das Ding an sich). По моему, символомъ можно назвать только то, что употребляется *сознательно* какъ нѣчто переносное. Различіе между символомъ и аллегоріею будетъ состоять лишь въ ихъ происхожденіи. *Символъ* есть такое выраженіе предмета или понятія, которое считалось когда-то *точнымъ опредѣленіемъ*, и получило переносное значеніе только *со временемъ* (при появленіи болѣе вѣрнаго опредѣленія; такъ, напримѣръ, по моему, слово «корова» когда-то означало одинаково и корову, и облако; но когда стали *сознавать* различіе между этими предметами, тогда слово «корова» сдѣлалось *символомъ* понятія «облако»). *Аллегорія* же съ самаго начала имѣетъ цѣлью обойдти точное опредѣленіе, замѣняя его *нарочно иносказательнымъ*.

Наконецъ, относительно пользованія грубыми миѳами я считаю необходимымъ замѣтить еще слѣдующее. Обращая вниманіе на грубую форму миѳовъ, мы не будемъ вникать въ происхожденіе и внутреннее значеніе каждаго отдѣльнаго миѳа, съ которымъ будемъ имѣть дѣло. Стараясь по возможности давать себѣ отчетъ относительно этихъ вопросовъ при разсматриваніи каждаго миѳа, я убѣдился, что указываніе на результаты чисто миѳологическихъ изслѣдованій, обременяя только ходъ нашего труда, все таки не представляло бы новыхъ исходныхъ точекъ для сужденія о нравственномъ значеніи этихъ миѳовъ. Такія изслѣдованія могутъ быть для насъ интересны только въ одномъ отношеніи, именно, на сколько ими выясняется болѣе глубокая древность грубой формы извѣстнаго миѳа сравнительно съ болѣе смягченными. Не трудно убѣдиться, что миѳическая форма, употребленная разъ для выраженія одной мысли, могла употребляться, съ нѣкоторыми измѣненіями, и для выраженія многихъ другихъ. Такъ, напримѣръ, подъ образомъ борьбы двухъ героевъ могли пониматься различныя явленія природы [8]). Интересуясь только нравственнымъ значеніемъ подобныхъ образовъ, мы не будемъ доискиваться, какія именно явленія слѣдуетъ подразумѣвать во всѣхъ тѣхъ частныхъ случаяхъ, къ которымъ они были прилагаемы. Положимъ, напримѣръ, что мы имѣемъ предъ собою нѣсколько варіантовъ слѣдующаго содержанія: отецъ пожираетъ сына; отецъ приноситъ сына въ жертву (на съѣденіе богамъ); отецъ убиваетъ сына у жертвенника; отецъ убиваетъ сына на охотѣ (не нарочно) и т. д. Для насъ будетъ, конечно, важно узнать, которая изъ этихъ формъ древнѣе. Но если для этой цѣли и придется намъ сличать подобные варіанты, то все таки окажется, что нѣтъ необходимости обращать при этомъ вниманіе на всѣ частныя значенія миѳовъ, съ которыми, въ такомъ случаѣ, мы будемъ имѣть дѣло [9]).

---

[8]) Такимъ образомъ многіе миѳы являются относительно формы варіантами одного и того же сказанія, въ то время, какъ по содержанію каждый изъ нихъ могъ имѣть свое особое, опредѣленное значеніе. Поэтому не знаю, на сколько правъ Гротъ, когда, напримѣръ, въ отношеніяхъ Урана и Гэя онъ видитъ только *подражаніе* чуть ли не всѣмъ частностямъ сказанія о Кроносѣ и Реѣ; *Grote*, History of Greece, I (1862), стр. 14: In fact the relations of Uranos and Gaea are in allmost all their particulars a mere *copy and duplication* of those between Kronos and Rhea, differing only in the mode whereby the final catastrophe is brought about.

[9]) Дальнѣйшія подробности нашего пріема выяснятся ниже, особенно въ главѣ о каннибализмѣ въ греческихъ миѳахъ.

Чтобы пояснить примѣромъ, какъ мало результаты чисто миѳологическихъ изслѣдованій могутъ повліять на выводы о нравственности общества, дѣланные на основаніи *формы* сказаній, — мы возмемъ слѣдующій миѳъ. Аполлодоръ разказываетъ: „Марсій, поднявшій флейту, которую Аѳина бросила потому, что игра на ней искажаетъ лицо, — вступилъ въ музыкальное состязаніе съ Аполлономъ. Они условились, чтобы тотъ, кто окажется побѣдителемъ, могъ дѣлать съ противникомъ, что̀ захочетъ. Во время состязанія Аполлонъ перевернулъ свою киѳару и предложилъ Марсію сдѣлать то же самое (съ своимъ инструментомъ). Но такъ какъ послѣдній не могъ (конечно) этого исполнить, то Аполлонъ, признанный (вслѣдствіе сего) побѣдителемъ, повѣсилъ его на ближайшей соснѣ и *умертвилъ, содравъ съ него кожу*“ [10]). Этотъ миѳъ извѣстенъ уже и Иродоту, который со словъ Фригійцевъ разказываетъ, что въ фригійскомъ городѣ Келэнахъ виситъ кожа Марсія, содранная съ него и повѣшенная тамъ самимъ Аполлономъ [11]). У Игина грубость этого миѳа является смягченною въ томъ отношеніи, что не самъ Аполлонъ сдираетъ кожу, а поручаетъ это варварское дѣло скиѳскому рабу [12]). Сказаніе о Мар-

---

[10]) *Apollod.*, I, 4, 2: ἀπέκτεινε δὲ Ἀπόλλων καὶ τὸν Ὀλύμπου παῖδα Μαρσύαν. οὗτος γὰρ εὑρὼν αὐλούς, οὓς ἔρριψεν Ἀθηνᾶ διὰ τὸ τὴν ὄψιν αὐτῆς ποιεῖν ἄμορφον, ἦλθεν εἰς ἔριν περὶ μουσικῆς Ἀπόλλωνι. Συνθεμένων δὲ αὐτῶν, ἵνα ὁ νικήσας, ὃ βούλεται, διαθῇ τὸν ἡττημένον τῆς κρίσεως γενομένης, τὴν κιθάραν στρέψας ἠγωνίζετο ὁ Ἀπόλλων, καὶ ταὐτὸ ποιεῖν ἐκέλευσε τὸν Μαρσύαν. τοῦ δὲ ἀδυνατοῦντος, εὑρεθεὶς κρείσσων ὁ Ἀπόλλων, κρεμάσας τὸν Μαρσύαν ἔκ τινος ὑπερτενοῦς πίτυος, ἐκταμὼν τὸ δέρμα, οὕτως διέφθειρεν. Въ сборникѣ Гаэльскихъ сказокъ, изданномъ Кэмпбелемъ (*Campbell*, Popular Tales of the West Highlands, 1860), говорится въ одной сказкѣ (45) о состязаніи, въ которомъ тотъ, кто больше съѣстъ, можетъ *вырѣзать изъ спины побѣжденнаго семь ремней*. Въ другомъ мѣстѣ побѣдитель вырѣзаетъ *одинъ ремень съ головы до ногъ. Кёлеръ (Reinhold Köhler)* въ своей рецензіи этого сборника, въ *Or. u. Occ.* II, стр. 682 слл., приводитъ нѣсколько подобныхъ примѣровъ и изъ сказаній другихъ народовъ.

[11]) *Herodot*, VII, 26: ἐν τῇ [Κελαινέων ἀγορῇ] καὶ ὁ τοῦ Σιληνοῦ Μαρσύεω ἀσκὸς ἐν τῇ πόλι ἀνακρέμαται, τὸν ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπ' Ἀπόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι. Ср. *Xenoph.* Anab., I, 2, 8: ῥεῖ δὲ καὶ οὗτος [ὁ Μαρσύας ποταμὸς] διὰ τῆς πόλεως [Κελαινῶν]... ἐνταῦθα λέγεται Ἀπόλλων ἐκδεῖραι Μαρσύαν, νικήσας ἐρίζοντα οἱ περὶ σοφίας, καὶ τὸ δέρμα κρεμάσαι ἐν τῷ ἄντρῳ ὅθεν αἱ πηγαί. διὰ δὲ τοῦτο ὁ ποταμὸς καλεῖται Μαρσύας. Эліанъ даже разказываетъ, что эта кожа Марсія двигалась при звукахъ фригійской флейты, *Ael.* Var. hist. XIII, 21: ὅτι ἐν Κελαιναῖς τῇ δορᾷ τοῦ Φρυγὸς ἐὰν προσαυλῇ τις τὴν ἁρμονίαν Φρυγίαν, ἡ δορὰ κινεῖται, ἐὰν δὲ εἰς Ἀπόλλωνα, ἀτρεμεῖ καὶ ἔοικε κωφῇ.

[12]) *Hyg.* fab. 165: ...Apollo victum Marsyam ad arborem religatum Scythae tradidit, qui cutem ei membratim separavit (conj. Schefferi pro: qui eum membratim separavit). Скиѳы, какъ увидимъ, отличались этимъ искусствомъ. Замѣчательно

сіѣ было очень распространено; сохранились многіе рельефы, геммы, вазы и статуи, изображающія музыкальное состязаніе Марсія и приготовленія къ его наказанію; въ Римѣ и въ его колоніяхъ на площадяхъ стояли статуи Марсія, какъ символа строгости правосудія [13]. Не вникая даже въ значеніе сказанія, мы изъ всего этого можемъ заключить, что поступокъ, подобный тому, который приписывается Аполлону, когда нибудь, считался, по всему вѣроятію, вполнѣ естественнымъ. Посмотримъ теперь, какъ объясняетъ происхожденіе этого миѳа Отфридъ Мюллеръ. Вотъ что̀ онъ говоритъ: „При празднествахъ въ честь Аполлона была употребительна игра на киѳарѣ, вслѣдствіе чего благочестивый народъ долженъ былъ считать этого бога изобрѣтателемъ киѳары. Во Фригіи же народною музыкою была игра на флейтѣ,

---

видимое удовольствіе, съ которымъ рисуетъ Овидій эту варварскую казнь: *Ov.* Met. VI, 387:

> Clamanti cutis est summos direpta per artus:
> Nec quicquam nisi vulnus erat, cruor undique manat,
> Detectique patent nervi, trepidaeque sine ulla
> Pelle micant venae, salientia viscera possis
> Et perlucentes numerare in pectore fibras.

Сравни *Ov.* Fast. VI, 707 сл. — О смерти *Лина* вслѣдствіе подобнаго состязанія съ Аполлономъ см. *Paus.* IX, 29, 6: λέγεται δὲ ὡς ὁ Λίνος οὗτος παῖς μὲν Οὐρανίας εἴη καὶ Ἀμφιμάρου τοῦ Ποσειδῶνος, μεγίστην δὲ τῶν τε ἐφ' αὑτοῦ καὶ ὅσοι πρότερον ἐγένοντο λάβοι δόξαν ἐπὶ μουσικῇ, καὶ ὡς Ἀπόλλων ἀποκτείνειεν αὐτὸν ἐξισούμενον κατὰ τὴν ᾠδήν. Наказаніе ѳракійскаго пѣвца *Ѳамирида* музами вслѣдствіе подобнаго состязанія въ музыкѣ, причемъ его изувѣчиваютъ, описано *Iliad.* II, 597:

> στεῦτο γὰρ εὐχόμενος νικησέμεν, εἴ περ ἂν αὐταὶ
> μοῦσαι ἀείδοιεν, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
> αἱ δὲ χολωσάμεναι πηρὸν θέσαν, αὐτὰρ ἀοιδὴν
> θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαριστύν.

(Я не вижу причины, почему подъ словами πηρὸν θέσαν, «онѣ его изувѣчили», понимаютъ *ослѣпленіе*. Полагаю, что гораздо естественнѣе подразумѣвать здѣсь *отрубленіе рукъ*, что̀ дѣлало пѣвца неспособнымъ къ игрѣ на киѳарѣ. Ослѣпленіе тутъ лишено всякаго смысла). *Гротъ* считаетъ этотъ разказъ прототипомъ миѳа о Марсіѣ. Hist. of Greece, II, стр. 402: And we may remark that the analogy between Thracians and Phrygians seems partly to hold in respect both to music and to religion; since the old mythe in the Iliad, wherein the Thracian bard Thamyris, rashly contending in song with the Muses, is conquered, blinded (?) and stripped of his art, seems to be the prototype of the very similar story respecting the contention of Apollo with the Phrygian Marsyas. Съ этимъ мнѣніемъ нельзя безусловно согласиться. См. выше, прим. 8.

[13]) *Jacobi*, Handwörterbuch der griech. u. röm. Mythol. (1830), стр. 590. Ср. *K. O. Müller*, Dorier, I (1844), стр. 347, прим. 6.

которую приводили въ подобную связь съ тамошнимъ народнымъ демономъ Марсіемъ. Древніе Эллины чувствовали противоположность характера этихъ двухъ инструментовъ: Аполлонъ долженъ былъ ненавидѣть то глухой, то свистящій звукъ флейты, а вмѣстѣ съ тѣмъ— и самого Марсія. Но этимъ не довольствовались: чтобы Грекъ, играющій на киѳарѣ, могъ считать изобрѣтеніе своего бога превосходящимъ всѣ другія, необходимо было, чтобы Аполлонъ побѣдилъ Марсія. Но за что же было сдирать съ несчастнаго Фригійца кожу? Дѣло очень просто: въ цитадели города Келэнъ во Фригіи, въ гротѣ, изъ котораго вытекаетъ рѣка Марсій или Катарректъ, висѣлъ кожаный мѣхъ, называвшійся у Фригійцевъ мѣхомъ Марсія, вслѣдствіе того что Марсій, подобно греческому Силену, считался демономъ изобилія (der saftstrotzenden Natur). Всякій Грекъ, или Фригіецъ, получившій греческое образованіе, увидѣвши этотъ мѣхъ, сейчасъ могъ уяснить себѣ родъ смерти Марсія: вѣдь вотъ висѣла еще его кожа, походящая на мѣхъ; Аполлонъ заставилъ содрать съ него кожу. Во всемъ этомъ нѣтъ произвольнаго толкованія; какъ только кто-нибудь высказалъ впервые эту мысль, то онъ могъ смѣло надѣяться, что всѣ прочіе, воспитанные на тѣхъ же самыхъ представленіяхъ, ни на минуту не усомнятся въ вѣрности высказаннаго мнѣнія“ [14]). — Очевидно, что подобное толкованіе не можетъ лишить значенія наше предположеніе о важности безнравственной формы, которую получилъ миѳъ. Неужели было бы мыслимо подобное объясненіе столь простыхъ данныхъ, еслибы приписываемый Аполлону поступокъ считался безнравственнымъ, или еслибы даже никогда ничего подобнаго не случалось въ дѣйствительности?

Что подобная жестокость наказаній дѣйствительно существовала въ первобытномъ дикомъ состояніи человѣчества, въ этомъ, собственно, не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Даже до сихъ поръ дикари сѣверной Америки, не довольствуясь однимъ скальпированіемъ, то-есть, сдираніемъ кожи съ головы живаго человѣка, сдираютъ ее иногда и съ цѣлаго тѣла, какъ это они не разъ дѣлали съ христіанскими миссіонерами. О существованіи подобнаго обычая въ древности у Скиѳовъ мы имѣемъ подробное описаніе Иродота, которое приведу въ цѣлости: „Относительно войны, говоритъ онъ, у нихъ принято слѣдующее. Скиѳъ пьетъ кровь перваго убитаго имъ въ сраженіи че-

[14]) *K. O. Müller*, Proleg. стр. 112; сравн. *его же* Dorier, I (2-е изд. Шнейдевина, 1844 года), стр. 346 слл.

ловѣка. Головы же всѣхъ имъ убитыхъ онъ несетъ къ царю, ибо, принесши голову, онъ получаетъ право на участіе въ добычѣ, въ противномъ же случаѣ лишается этого права. *Кожу съ головы* (Скиѳъ) сдираетъ слѣдующимъ образомъ: сдѣлавъ надрѣзъ вокругъ ушей, онъ беретъ голову въ руки и вытряхиваетъ ее (изъ кожи); затѣмъ соскабливаетъ мясо при помощи бычачьяго ребра и дубитъ (кожу) руками. Смягчивши ее такимъ образомъ, онъ получаетъ изъ нея нѣчто въ родѣ полотенца [15]). Онъ прикрѣпляетъ ее къ уздечкѣ лошади, на которой ѣдетъ верхомъ, и гордится (подобнымъ украшеніемъ). Ибо у кого больше такихъ кожаныхъ полотенецъ, тотъ считается знатнѣе. Многіе сшиваютъ содранныя кожи и дѣлаютъ изъ нихъ платье въ родѣ тулуповъ. Многіе же сдираютъ съ правой руки мертваго врага кожу вмѣстѣ съ ногтями и надѣваютъ ее на колчаны. Человѣческая кожа толста и блеститъ вслѣдствіе своей бѣлизны, пожалуй, лучше всякой другой. Многіе, наконецъ, сдираютъ *кожу и съ цѣлаго тѣла*, распинаютъ ее на шестахъ и разъѣзжаютъ съ нею верхомъ" [16]). — Подобнымъ образомъ въ миѳѣ Аѳина сдираетъ кожу съ Палланта и прикрывается ею во время сраженія [17]). По иному сказанію она сдираетъ кожу даже съ своего собственнаго отца (Палланта) за то, что тотъ желалъ ее изнасиловать [18]).

---

[15]) Надрѣзъ кругомъ ушей долженъ былъ, слѣдовательно, пересѣкать разрѣзъ шеи, чтобы всю головную кожу можно было растянуть въ родѣ полотенца.

[16]) *Herodot*. IV, 64: τὰ δ' ἐς πόλεμον ἔχοντα ὧδέ σφι διακέεται. ἐπεάν τὸν πρῶτον ἄνδρα καταβάλῃ ἀνὴρ Σκύθης, τοῦ αἵματος ἐμπίνει. ὅσους δ' ἂν φονεύσῃ ἐν τῇ μάχῃ, τουτέων τὰς κεφαλὰς ἀποφέρει τῷ βασιλέϊ· ἀπενείκας μέν γὰρ κεφαλὴν τῆς ληΐης μεταλαμβάνει τὴν ἂν λάβωσι, μὴ ἐνείκας δὲ οὔ. ἀποδείρει δὲ αὐτὴν τρόπῳ τοιῷδε· περιταμὼν κύκλῳ περὶ τὰ ὦτα καὶ λαβόμενος τῆς κεφαλῆς ἐκσείει, μετὰ δὲ σαρκίσας βοὸς πλευρῇ δέψει τῇσι χερσί, ὀργήσας δὲ αὐτὸ ἅτε χειρόμακτρον ἔκτηται, ἐκ δὲ τῶν χαλινῶν τοῦ ἵππου τὸν αὐτὸς ἐλαύνει, ἐκ τούτου ἐξάπτει καὶ ἀγάλλεται· ὃς γὰρ ἂν πλεῖστα δέρματα χειρόμακτρα ἔχῃ, ἀνὴρ ἄριστος οὗτος κέκριται. πολλοὶ δὲ αὐτέων ἐκ τῶν ἀποδερμάτων καὶ χλαίνας ἐπείνυσθαι ποιεῦσι, συρράπτοντες κατά περ βαίτας. πολλοὶ δὲ ἀνδρῶν ἐχθρῶν τὰς δεξιὰς χέρας νεκρῶν ἐόντων ἀποδείραντες αὐτοῖσι ὄνυξι καλύπτρας τῶν φαρετρέων ποιεῦνται· δέρμα δὲ ἀνθρώπου καὶ παχὺ καὶ λαμπρὸν ἦν ἄρα, σχεδὸν δερμάτων πάντων λαμπρότατον λευκότητι. πολλοὶ δὲ καὶ ὅλους ἄνδρας ἐκδείραντες καὶ διατείναντες ἐπὶ ξύλων ἐπ' ἵππων περιφέρουσι.—О питьѣ крови и сдираніи кожи съ враговъ у *Евреевъ*, см. *Ghillany*, Menschenopfer der alten Hebräer (1842), стр. 653.

[17]) *Apollod*. I, 6, 2, 3: Πάλλαντος δὲ τὴν δοράν ἐκτεμοῦσα, ταύτῃ κατὰ τὴν μάχην τὸ ἴδιον ἐπέσκεπε σῶμα. Сравн. остроумное замѣчаніе Гейне къ этому мѣсту (*Heyne*, Observ. стр. 32): Quod (Minerva) Pallantis pelle *pro thorace vel clipeo* utitur, videtur antiquior esse mythus; obtinuit mox *aegis*.

[18]) *Cic*. N. D. III, 23: (Minerva) Pallantis (filia), quae patrem dicitur interemisse, virginitatem suam violare conantem; сравн. *Clem. Alex*. Protr. II, 28 (ed. Klotz):

Но если и не довольствоваться такими аналогіями для вывода о фактическомъ существованіи подобнаго обычая у Грековъ, то все-таки мы имѣемъ еще одно несомнѣнное доказательство въ самомъ языкѣ. Слѣдомъ этого варварскаго способа наказанія сохранилось у Грековъ переносное употребленіе слова δέρειν, драть, въ смыслѣ: наказывать, мучить, даже бить и сѣчь, совершенно также какъ и въ русскомъ [19]). Русскому же обороту „драть шкуру съ живаго человѣка", нѣмецкому „bei lebendigem Leibe schinden" соотвѣтствуетъ и въ греческомъ „ἀσκὸν δέρειν τινά" [20]). Такіе обороты могли появиться только на основаніи соотвѣтствовавшаго имъ обычая.—Чтобы убѣдиться, наконецъ, какою жестокостью вообще отличалось, по всему вѣроятію, древнѣйшее общество, слѣдуетъ вспомнить только жестокость наказаній у предковъ теперешнихъ цивилизованныхъ народовъ, напримѣръ, четвертованіе, сажаніе на колъ, выниманіе внутренностей (Ausdärmen) и т. п. [21]). Тогда окажется, что всѣ примѣры наказаній, встрѣчаемые нами въ миѳахъ, не представляютъ собою ничего невѣроятнаго [22]).

(Ἀθηνᾶ) Πάλλαντος καὶ Τιτανίδος τῆς Ὠκεανοῦ, ἣ τὸν πατέρα δυσσεβῶς καταθύσασα, τῷ πατρῴῳ κεκόσμηται δέρματι, ὥσπερ κωδίῳ; *Tzetz*; Lyc. 355 и мн. др.; см. *K. O. Müller*, Kleine deutsche Schriften, II (1848), стр. 135 и 208.

[19]) Напримѣръ, въ пословицѣ: ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.

[20]) *Солонъ* приводитъ слова своихъ противниковъ слѣдующимъ образомъ: (*Bergk*, Poëtae lyr. gr. fr., *Sol.* 33=*Plut.* Sol. c. IV.):

ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέραν μίαν
ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρῖφθαι γένος.

ἀσκὸν δέρειν τινά означаетъ собственно: изодрать кого-либо *въ кожу*, въ подобномъ смыслѣ, какъ у насъ говорится — изорвать въ клочья, избить въ пухъ и прахъ, въ нѣмецкомъ «Jemand zum Krüppel schlagen» и т. п. Слѣдовательно въ древнѣйшее время понятіе «человѣкъ», должно быть, тѣснѣе было связано съ его кожею, чѣмъ съ остальнымъ его тѣломъ. Для сближенія съ такого рода страннымъ воззрѣніемъ приведу слова, съ которыми у *Овидія* Марсій обращается къ Аполлову, когда тотъ сдиралъ съ него кожу, Met. VI, 385: Quid me mihi detrahis? «Зачѣмъ ты *сдираешь меня съ меня самого?*».

[21]) Наглядною иллюстраціею той жестокости, которая сохранилась даже до сихъ поръ, преимущественно въ обращеніи *дѣтей съ животными*,—служитъ извѣстная картина *Гогарта*: The four Stages of Cruelty, № 1 (у *Роттенкампфа*, 2-е изд. 1857 года, стр. 531).

[22]) См. напримѣръ, *Grimm*, Deutsche Rechsalterthümer (1828), стр. 682 — 701, гдѣ нѣкоторыя наказанія, изображенныя въ греческихъ миѳахъ, подтверждаются примѣрами подобныхъ наказаній у Римлянъ и древнихъ Германцевъ. — Кстати укажу здѣсь на странное сказаніе, которое находится въ сборникѣ Великорусскихъ сказокъ, изданномъ *Худяковымъ*, стр. 165—168, о человѣкѣ, у котораго *вытягиваютъ жилы*. См. *Or. u. Occ.* III, стр. 93.

§ 10.

„Золотой вѣкъ“.

Если мы только всмотримся въ ту ужасную дикость, которая рисуется въ безчисленномъ множествѣ греческихъ миѳовъ, то будемъ въ состояніи оцѣнить значеніе цѣлаго ряда сказаній о первобытномъ блаженствѣ человѣчества, о такъ-называемомъ золотомъ поколѣніи или вѣкѣ. Эти сказанія сильно напоминаютъ намъ естественную грусть нѣкоторыхъ дикарей о прошломъ, блаженномъ состояніи, когда еще существовалъ „добрый, старый обычай“, позволявшій между прочимъ ѣсть даже человѣческое мясо [1]). Если въ греческихъ сказаніяхъ о золотомъ вѣкѣ и не кроется именно эта мысль, то нѣтъ все-таки ни малѣйшаго сомнѣнія, что они сложились на основаніи тѣхъ же самыхъ психологическихъ данныхъ, какъ и всѣ другія воспоминанія „о прежнихъ, лучшихъ временахъ“. Если вспомнимъ, какъ даже величайшія бѣдствія, пережитыя нами, со временемъ слагаются въ нашей памяти въ романтическую, не лишенную привлекательности картину, то существованіе подобныхъ воспоминаній, получившихъ со временемъ значеніе традиціонной истины, никакъ не покажется намъ неестественнымъ. Подобнымъ путемъ у насъ, напримѣръ, сложились романтическія понятія о фактически столь дикихъ временахъ, каковы были въ сущности средніе вѣка. Я бы счелъ даже лишнимъ приводить что-либо въ подтвержденіе этого объясненія подобныхъ сказаній, если бы не существовала, къ сожалѣнію, цѣлая литература, эксплуатирующая ихъ въ пользу своихъ теорій о первобытной невинности человѣчества, о послѣдовавшемъ паденіи его, о сознаніи этого паденія и т. п. Не останавливаясь на ненаучности, иногда даже просто лживости пріемовъ подобнаго направленія, я ограничусь здѣсь однимъ указаніемъ на самыя сказанія объ этомъ золотомъ вѣкѣ. Интересны они для насъ въ томъ отношеніи, что одно ихъ существованіе придаетъ въ нашихъ глазахъ особенное значеніе существованію и совершенно противоположныхъ взглядовъ, которые, не вытекая изъ указаннаго психологическаго источника, заставляютъ насъ подозрѣвать

---

[1]) См., напримѣръ, *Wundt*, Vorlesungen üb. Menschen- u. Thierseele, II. стр. 131: Auf den Fidschiinseln hatten sich schon vor der Ankunft der Europäer Volksparteien gebildet, die das von der Nobilität als *gute alte Sitte* geübte Menschenfressen... bekämpften и т. д.

въ нихъ другое, именно, историческое, болѣе для насъ важное основаніе [2]).

У *Омира* хотя и не высказанъ прямо контрастъ между прежними героями и современными ему людьми, тѣмъ не менѣе, какъ и слѣдовало бы предполагать, этотъ контрастъ довольно ярко проглядываетъ. Прежнее общеніе людей съ богами, служащее впослѣдствіи главнѣйшимъ признакомъ золотаго вѣка, является въ омировскую эпоху уже очень ограниченнымъ [3]). Каковы были отношенія прежнихъ героевъ, которыхъ Омиръ называетъ даже полубогами [4]), мы всего лучше можемъ видѣть изъ описанія быта „счастливыхъ“ (μάκαρες) Фэаковъ: „Съ древнѣйшихъ временъ“, говоритъ царь ихъ Алкиной, „намъ боги всегда являются видимо, когда мы имъ приносимъ славныя гекатомбы; они пируютъ сидя рядомъ съ нами. Даже, если кто изъ насъ встрѣтится съ ними на пути, они ничего предъ нимъ не скрываютъ, ибо *мы имъ такъ же близки, какъ Киклопы и буйный народъ Гигантовъ*“ [5]).

---

[2]) Только въ названіи блаженнаго вѣка «*золотымъ*» скрывается, можетъ быть, нѣкоторый намекъ на историческія воспоминанія о прежнемъ обиліи золота. Смотри, однако, что̀ противъ этого говоритъ *Шёманнъ*, Griech. Alterth. I (3-е изд.), стр. 75 сл. Но и безъ того, этотъ вѣкъ могъ получить свое названіе по аналогіи съ названіями другихъ вѣковъ: *мѣднаго* и *желѣзнаго*, которыя опираются, повидимому, дѣйствительно на историческихъ воспоминаніяхъ. У *Исіода* говорится собственно о золотомъ, серебрянномъ и т. д. *поколѣніи людей*. Но, что эти выраженія понимаются имъ въ переносномъ смыслѣ, можно заключить изъ того мѣста, гдѣ онъ говоритъ о «мѣдномъ поколѣніи людей, сдѣланномъ изъ ясеневаго дерева». *Hesiod.* Oper. 143:

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄμβριμον, οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε. . . . .

Сравн. *Preller*, Griech. Mythol. I (3-е изд.), стр. 43, прим. 2: ... das dritte Geschlecht aus Eschenholz... weil nehmlich der Schaft der blutigen Stosslanze gewöhnlich von der Esche genommen wurde.—Въ нѣкоторыхъ греческихъ сказаніяхъ сохранились даже, какъ увидимъ, воспоминанія и о *каменномъ* вѣкѣ.

[3]) *Nägelsbach*, Homerische Theologie (2-е изд.), стр. 153: Es findet sich aber über Abnahme des Verkehrs zwischen Menschen und Göttern auch ein bestimmt ausgesprochenes Bewusstsein.

[4]) *Iliad.* XII, 23:

. . . . ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν.

[5]) *Odyss.* VII, 201:

αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἑκατόμβας,

Въ другомъ мѣстѣ онъ слѣдующимъ образомъ описываетъ блаженную жизнь своего народа: „Всегда мы наслаждаемся пиршествами, игрою на киѳарѣ и пляскою, богатымъ запасомъ одежды, теплыми кушаньями и отдыхомъ въ кровати“ [6]). Съ этимъ мѣстомъ Нэгельсбахъ [7]) удачно сравниваетъ описаніе домашней жизни у Эола „друга безсмертныхъ боговъ“. „У него въ домѣ 12 дѣтей: 6 дочерей и 6 сыновей въ юношескомъ возрастѣ. Дочерей своихъ онъ далъ сыновьямъ въ жены. Всѣ они вѣчно пируютъ вмѣстѣ съ милымъ своимъ отцемъ и съ дорогою матерью; предъ ними лежатъ безчисленныя (μυρία) яства; въ исполненномъ благоуханій домѣ днемъ звучитъ флейта, а ночью всѣ они лежатъ у скромныхъ (αἰδοίῃς) женъ на удобно устроенныхъ ложахъ“ [8]).

δαίνυνταί τε παρ' ἄμμι, καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς.
εἰ δ'ἄρα τις καὶ μοῦνος ἰὼν ξύμβληται ὁδίτης,
οὔ τι κατακρύπτουσιν, ἐπεί σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν,
ὥς περ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

[6]) *Odyss.* VIII, 248:

αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη κίθαρίς τε χοροί τε
εἵματά τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί.

Сравн. м. проч. и *Ameis*, прим. къ этому м.

[7]) *Nägelsbach*, въ указ. соч. стр. 358.

[8]) *Odyss.* X, 5:

τοῦ καὶ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροις γεγάασιν,
ἓξ μὲν θυγατέρες, ἓξ δ' υἱέες ἡβώοντες.
ἔνθ' ὅ γε θυγατέρας πόρεν υἱάσιν εἶναι ἀκοίτις.
οἱ δ' αἰεὶ παρὰ πατρὶ φίλῳ και μητέρι κεδνῇ
δαίνυνται, παρὰ δέ σφιν ὀνείατα μυρία κεῖται.
κνισῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ
ἤματα, νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίῃς ἀλόχοισιν
εὕδουσ' ἔν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖσι λέχεσσιν.

«*Безчисленныя яства*» напоминаютъ намъ, что обжорливость когда-то не считалась порокомъ, а напротивъ—доблестью. Сравни сказанія о герояхъ, пожирающихъ быка, выпивающихъ рѣку, вступающихъ въ состязаніе, кто больше съѣстъ (какъ напримѣръ, Ираклъ съ Лепреемъ, *Paus.* V, 5, 4), и т. п. Нѣкоторые примѣры обжорливости въ сказаніяхъ см. въ *Or. u. Occ.* I, стр. 16, 41, 341, II, 296 сл. и 683. Въ Индіи считалось преимуществомъ однихъ только Браминовъ, что имъ было позволительно до того неумѣренное употребленіе напитка Сома, что онъ вытекалъ у нихъ чрезъ всѣ отверзтія тѣла; см. *A. Weber*, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra, въ *Indische Studien*, X (1868), стр. 1 сл. Въ связи съ этимъ, я полагаю, находятся и жирныя изображенія индійскихъ боговъ.

Въ сравненіи съ этимъ поразительна грусть, съ которою Омиръ отзывается объ участи человѣка въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ отразился его взглядъ на ничтожность современныхъ ему людей. По его словамъ, изъ всего, что дышетъ жизнью и движется на свѣтѣ, нѣтъ ничего несчастнѣе человѣка, нѣтъ ничего ничтожнѣе и непостояннѣе его [9]). И такъ, воображаемое довольство и изобиліе, въ которомъ жили прежніе люди, вмѣстѣ съ близкимъ общеніемъ съ богами съ одной стороны, и преувеличенное сознаніе безпомощности человѣка съ другой, являются у Омира элементами, изъ которыхъ со временемъ сложились сказанія о золотомъ вѣкѣ, основанномъ будто на нравственномъ превосходствѣ прежнихъ людей. Вслѣдствіе направленія, принятаго развитіемъ нравственности, это нравственное превосходство первобытнаго человѣка являлось единственнымъ мыслимымъ мотивомъ, оправдывающимъ его блаженное состояніе. Подобнымъ образомъ и мнимое паденіе человѣчества было выводимо изъ нравственной порчи. Замѣчательно только, что Греки относили эту послѣднюю тоже къ древнѣйшимъ временамъ.

Уже у *Исіода* мы находимъ ясно высказанную мысль, что причиной паденія человѣчества была невоздержность въ порывахъ страсти и непочитаніе боговъ: „Не могли они воздержаться отъ своевольныхъ обидъ, наносимыхъ другъ другу, и не хотѣли соблюдать обязанностей противъ безсмертныхъ, ниже творить жертвоприношенія на священныхъ алтаряхъ усопшихъ, какъ это установлено обычаемъ“ [10]). Затѣмъ во многихъ сказаніяхъ сталъ уже появляться мотивъ, по которому, причиною паденія послужила надменность прежнихъ людей, вытекающая будто изъ слишкомъ благосклоннаго обращенія съ ними

---

[9]) *Iliad.* XVII, 446:

οὐ μὴν γάρ τί πού ἐστιν ὀιζυρώτερον ἀνδρός
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

Odyss. XVIII, 130:

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

[10]) *Hesiod.* Oper. 134:

. . . . ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον, οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ῇ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἤθεα.

боговъ [11]). Тѣмъ не менѣе, составленныя разъ понятія о нравственномъ превосходствѣ первыхъ поколѣній человѣчества удержались до позднѣйшихъ временъ, и еще у *Павсанія* мы встрѣчаемъ этотъ взглядъ въ самой догматической формѣ. „Тогдашніе люди, говоритъ онъ, были друзьями и собесѣдниками боговъ, вслѣдствіе своей справедливости и благочестія; за добрые поступки боги явно выказывали имъ свое благоволеніе, точно также, какъ и гнѣвъ, въ случаѣ вины; тогда вѣдь отъ людей рождались даже боги, которые до сихъ поръ пользуются почетомъ... Въ мое же время зло возросло до высшей степени и захватило всю землю, всѣ города; не рождаются больше отъ людей боги, кромѣ только такихъ, которые называются богами вслѣдствіе лести къ высокопоставленнымъ; наказаніе же виновныхъ ниспосылается богами поздно, и то только послѣ смерти“ [12]).

Высказанный Павсаніемъ миѳическій взглядъ до сихъ поръ еще не исчезъ, хотя, конечно, и подвергся нѣкоторымъ измѣненіямъ. Психологическій источникъ подобнаго взгляда на превосходство прошедшаго, въ сравненіи съ настоящимъ, не могъ изсякнуть; будучи поддерживаемъ различными преданіями, онъ производитъ съ удивительною силою не менѣе миѳическіе взгляды и въ настоящее время. Для примѣра приведу здѣсь слова *Лазо*, въ которыхъ я не замѣчаю существеннаго различія съ только что указанными греческими миѳами о золотомъ вѣкѣ. Къ чести автора слѣдуетъ однако замѣтить, что онъ по крайней мѣрѣ не приводитъ этихъ сказаній въ подтвержденіе своего мнѣнія, какъ это дѣлаютъ многіе другіе, менѣе добросовѣстные ученые. Вотъ что̀ онъ говоритъ на счетъ пер-

---

[11]) См. *Preller*, Griechische Mythologie, I, стр. 64 слл., гдѣ для примѣра приводится сказаніе о Танталѣ, о которомъ Пиндаръ упоминаетъ слѣдующимъ образомъ, *Pind*. Ol. 1, 54 (ed. Schneidewin):

> εἰ δὲ δή τιν' ἄνδρα θνατὸν 'Ολύμπου σκοποὶ
> ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος ± ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι
> μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη.

[12]) *Paus*. VIII, 2, 4 сл. οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ὑπὸ δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας, καί σφισιν ἐναργῶς ἀπήντα παρὰ τῶν θεῶν τιμή τε οὖσιν ἀγαθοῖς καὶ ἀδικήσασιν ὡσαύτως ἡ ὀργή, ἐπεί τοι καὶ θεοὶ τότε ἐγίνοντο ἐξ ἀνθρώπων, οἳ γέρα καὶ ἐς τόδε ἔτι ἔχουσιν.... ἐπ' ἐμοῦ δέ, κακία γὰρ δὴ ἐπὶ πλεῖστον ηὔξετο καὶ γῆν τε ἐπενέμετο πᾶσαν καὶ πόλεις πάσας, οὔτε θεὸς ἐγίνετο οὐδεὶς ἔτι ἐξ ἀνθρώπου, πλὴν ὅσον λόγῳ καὶ κολακείᾳ πρὸς τὸ ὑπερέχον, καὶ ἀδίκοις τὸ μήνιμα τὸ ἐκ τῶν θεῶν ὀψέ τε καὶ ἀπελθοῦσιν ἐνθένδε ἀπόκειται.

вобытнаго состоянія человѣчества: „Я себѣ представляю это дѣло такимъ образомъ: въ сознаніи первобытнаго человѣка отразилась фактическая связь съ божествомъ, подобно тому, какъ ребенокъ сознаетъ свою зависимость отъ матери (Der ursprungliche Mensch hieng durch die Substanz seines Bewusstseins wesentlich mit Gott zusammen, wie das Kind mit seiner Mutter). Онъ чувствовалъ себя сотвореннымъ и, вслѣдствіе этого, прямо обязаннымъ Творцу за все свое существо и за все то, чѣмъ онъ обладалъ. Волѣ Божьей онъ былъ обязанъ своимъ существованіемъ; онъ чувствовалъ, что Божество всюду его окружаетъ; воля человѣка находилась въ полнѣйшемъ согласіи съ Богомъ,—господствовала и проявлялась только воля Божія. Но это, установленное самимъ Богомъ при сотвореніи человѣка, согласіе (субъективной) человѣческой и (объективной) божественной воли не удержалось навсегда. Силы, которыя движутъ небесными тѣлами, именно, силы центростремительная и центробѣжная, движутъ также и душею человѣка, только съ тѣмъ различіемъ, что тѣ (небесныя тѣла) поддаются имъ съ слѣпою необходимостью, а душа человѣка можетъ переносить центръ тяжести своей воли то въ ту, то въ другую изъ этихъ силъ, и что, будучи предоставлена сама себѣ, она перенесла этотъ центръ тяжести въ послѣднюю. Произошелъ разрывъ между человѣкомъ и Божествомъ. Предоставленную ему возможность — желать противное Богу, человѣкъ осуществилъ на дѣлѣ; вслѣдствіе его согрѣшенія произошло различіе между его волею и волею Бога“ [13]).

Считаю достаточнымъ указанія на подобнаго рода взгляды, чтобы убѣдить читателя въ важности, которую слѣдуетъ признавать за сказаніями совершенно противоположной тенденціи. Если ученые до послѣдняго времени не обращали особеннаго вниманія на эти сказанія о первобытной дикости человѣчества, то это происходило именно вслѣдствіе господства теорій о золотомъ вѣкѣ. Конечно, нѣтъ причины приписывать строго историческое значеніе преданіямъ о первобытной грубости, точно такъ же, какъ нельзя полагаться на историческую вѣрность ни одного изъ древнихъ сказаній, пока оно не провѣрено научною критикой. Но вполнѣ отрицать въ нихъ болѣе глубокое, основанное на фактическихъ данныхъ, значеніе и считать ихъ пустыми соображеніями греческихъ философовъ или фантазіею поэ-

---

[13]) *E. v. Lasaulx*, Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem einen auf Golgotha въ Studien (1854), стр. 235 *сля.*

товъ, какъ это, напримѣръ, дѣлаютъ Дункеръ [14]), Преллеръ [15]), даже Германнъ [16]), — мы не имѣемъ никакого основанія.

Считаю необходимымъ обратить особенное вниманіе на дошедшія до насъ изрѣченія касательно первобытной дикости человѣчества преимущественно потому, что въ нихъ высказались взгляды, которые, на мой взглядъ, могли сложиться только вслѣдствіе существованія въ данное время нѣкоторыхъ слѣдовъ первобытной дикости, именно, вслѣдствіе грубыхъ *миѳовъ и обрядовъ, носящихъ явный отпечатокъ своей древности*. Пока умъ человѣка относился къ подобнымъ фактамъ менѣе критически, онъ могъ признавать древность ихъ происхожденія, не видя однако въ дикости ихъ никакого противорѣчія съ составленными имъ заранѣе понятіями о первобытномъ, райскомъ состояніи человѣчества. Но съ теченіемъ времени подобное не-критическое отношеніе не вездѣ могло удержаться, и вотъ, хотя и довольно поздно, появляются мнѣнія о дикости первобытныхъ людей, объ отсутствіи у нихъ нравственныхъ понятій и, что особенно для насъ важно, о первобытномъ каннибализмѣ. Если намъ удастся возстановить связь между этими взглядами, съ одной, и миѳами и обрядами, съ другой стороны, то вытекающая отсюда для насъ польза очевидна: мы узнаемъ, какъ эти послѣдніе понимались самимъ народомъ. Для

---

[14]) *Duncker*, Geschichte des Alterthums, III (=Gesch. der Griechen, I, 1856), стр. 11: Dieses System (von den verschiedenen Zeitaltern bei Hesiod) hat eine gewisse Verwandtschaft mit der indischen Lehre von den vier Weltaltern, mit den Vorstellungen anderer Völker von dem Sinken der Menschheit, je weiter sie sich von ihrem göttlichen Ursprung entfernt; aber es ist keine historische Tradition. *Ebenso entbehren die Spekulationen der griechischen Philosophen über die Vorzeit ihres Volkes, der Pragmatismus der spätern Historiker* (Diodor V, 4; Pausanias), *dass die Menschen der alten Zeit armselig in Klüften und Höhlen gehaust, jedes historischen Grundes.*

[15]) *Preller* въ указ. м. стр. 65, прим. 2: Gewöhnlich liegt (solchen Schilderungen der rohen Urzeit) die Vorstellung von den rohen und blödsinnigen γηγενεῖς zu Grunde, welche *namentlich seit Aristoteles* von den Culturhistorikern immer weiter ins Einzelne ausgeführt wurde. Преллеръ не считаетъ нужнымъ вникнуть, откуда взялось самое понятіе объ этихъ дикихъ γηγενεῖς, что̀ мнѣ именно представляется самымъ важнымъ.

[16]) *Hermann*, Lehrbuch d. griech Antiqu. II, § 27, прим. 3 (изд. Штарка 1858 г. стр. 158): Stellen aber, wie die orphische bei Sextus Empiricus adv. Math. (о первобытномъ каннибализмѣ), können nur als *hyperbolischer Ausdruck phantastischer Dichterphilosophie* (?!) gelten, причемъ Германнъ ошибочно ссылается на сочин. *Lobeck*, Aglaophamus, стр. 247.—См. примѣчаніе *Штарка* къ вышеприведенному мѣсту.

изслѣдованія греческой нравственности это *народное пониманіе* греческихъ же обрядовъ и сказаній послужитъ новымъ пособіемъ для уразумѣнія развитія греческой нравственности. Если мнѣнія о грубости первобытнаго общества основаны именно на миѳахъ и обрядахъ, то очевидно, что даже самые грубые миѳы понимались народомъ въ *буквальномъ* смыслѣ, и что не иначе понимались нѣкоторые эпитеты божествъ, сохранившіеся въ древнѣйшихъ культахъ. Такъ, напримѣръ, мы поймемъ значеніе подобныхъ названій: Διόνυσος ὠμηστής—Діонисъ пожирающій сырое мясо, Ζεὺς ἀνθρωποῤῥαίστης—Зевсъ, растерзывающій людей, или Ζεὺς λαφύστιος—Зевсъ пожиратель, которымъ, замѣтимъ, приносились и человѣческія жертвы. Вслѣдъ за тѣмъ и первобытная форма связанныхъ съ этими именами культовъ выкажется въ своемъ настоящемъ свѣтѣ.

Для возстановленія связи между пессимистическими греческими взглядами на первобытное состояніе человѣка—и грубостью древнѣйшихъ греческихъ миѳовъ и обрядовъ, связанныхъ съ этими миѳами, я считаю необходимымъ указать и прослѣдить у самихъ Грековъ фактическое сознаваніе контраста между неразвитою нравственностью, отразившеюся въ миѳахъ, и позднѣйшими, болѣе развитыми взглядами на нравственность, — контраста, который со временемъ сдѣлался даже очень ощутительнымъ [17]).

---

[17]) *Нэгельсбахъ*, отрицая въ древнихъ миѳахъ нравственную сторону, признается однако, что предположеніе безнравственныхъ божествъ не согласуется съ требованіями человѣческаго разсудка. Интересно, какъ онъ смотритъ на стремленіе позднѣйшихъ Грековъ очистить миѳологію отъ безнравственныхъ элементовъ. *Nägelsbach*, Nachhom. Theol. стр. 44: Nun sind aber die Götter von Homer durchaus nicht als heilig überliefert worden (ср. Hom. Theol. 1, 15 слл., стр. 37 сл.). Wenn sich also.. die Vorstellung von den Göttern reinigen soll, so erwarten wir zu allernächst eine Bekämpfung der unsittlichen und unwürdigen Geschichten, welche *wohlgemerkt vom Volke nicht als symbolische und allegorische Mythen*, *sondern als Thatsachen geglaubt wurden.* Noch *Aeschylus* findet sich hier in einer merkwürdigen Klemme zwischen der Ueberlieferung und dem *vernunftgemässen Glauben an göttliche Sündlosigkeit.* Eum. 640 (631) wirft der Erinyenchor dem Apollon vor, dass dieser behaupte, Zeus habe dem Orestes seines Vaters Ermordung an der Mutter zu rächen geboten, während Zeus doch selbst seinen Vater Kronos in Fesseln gelegt... Die Klemme entsteht, indem eine *theogonische Mythe*, *die garnicht ins sittliche Gebiet gehört* (?!), als historische Thatsache gefasst und *in einen ihr völlig fremden Bereich hineingezogen wird* (непостижима безтактность Эсхила!). Apollon kann, um Zeus von einem Frevel zu befreien, nichts anderes thun, als den Unterschied zwischen Tödtung und Fesselung zu urgiren, wogegen stets die Antwort übrig bleibt, dass den Vater in Fesseln zu schlagen eben auch ein Frevel

Я старался показать выше, что и въ омировскихъ пѣсняхъ мы должны предполагать отчасти критическое отношеніе къ миѳамъ, такъ какъ нѣкоторыя сказанія, которыя для извѣстной, болѣе развитой среды могли казаться неприличными или безнравственными, въ этихъ пѣсняхъ не упоминаются, не смотря на то, что мы имѣемъ однако основаніе предполагать ихъ существованіе въ нисшихъ слояхъ тогдашняго общества (см. § 7). Поэтому интересно, что уже Ксенофанъ, жившій въ VI и V столѣтіи до Р. Хр., говоритъ, что Омиръ и Исіодъ приписывали богамъ всѣ тѣ поступки, которые у людей считаются постыдными и заслуживающими порицанія, утверждая, что боги воровали, прелюбодѣяли и обманывали другъ друга [18]). Онъ же замѣчаетъ, что люди срисовывали, при этомъ, картины только съ самихъ себя. „Еслибы быки, львы (и прочія животныя) могли рисовать и производить такія же дѣла, какъ люди, то лошади изображали бы боговъ по лошадиному, а быки по бычачьи, придавая имъ тотъ видъ и то же тѣлосложеніе, которое имѣютъ сами“ [19]). Ксенофанъ называетъ всѣ разказы, прямо противорѣчащіе его идеалу, выдумкою прежнихъ

---

ist. Xenophanes und insbesondere Pindar sind in solchen Fällen entschlossener; sie läugnen dergleichen Mythen geradezu.—Сравни *тамъ же* стр. 428.

На счетъ взгляда *Платона* на миѳы, см. *тамъ же* стр. 45: Platon weiss nun zwar, dass von dergleichen Mythen manche symbolisch oder allegorisch sind, ἐν ὑπονοίαις πεποιημένα (Rep. стр. 378 D); aber weil die Jugend und, fügen wir bei, der Volksglaube nicht im Stande ist zu unterscheiden, ὅ τι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, und gleichwohl dergleichen δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι, so will er bekanntlich alle diese von ihm auf Homer und Hesiod zurückgeführten Erzählungen, welche so wie sie sind vom Volke als Thatsachen geglaubt werden, aus seinem Staate verbannt wissen (Rep. стр. 377 D. слл.).

[18]) *Sext. Emp.* adv. Mathem. IX, 193:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Сравн. *тамъ же* I, 289: Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη·
οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

[19]) *Clem. Alex.* Strom. V, § 110, ed. Pott. стр. 715 (=*Eus.* Praep. Ev. XIII, 13, ed. Vigeri стр. 679):

ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας

людей [20]). Точно также смотритъ на миѳы и Пиндаръ. Коснувшись миѳа о съѣденіи Пелопса, онъ отвергаетъ его, утверждая, что „нелѣпо представлять кого-либо изъ боговъ обжорою“ [21]). Онъ даже войны и сраженія считаетъ дѣлами неприличными для боговъ и называетъ подобные разказы просто богохульствомъ [22]). На этомъ основаніи мы можемъ догадываться, какими глазами смотрѣлъ Пиндаръ на Омира и Исіода, которыхъ обыкновенно считали виновниками подобныхъ сказаній [23]). Еще ярче выразилось сознаніе всей безнравственности древнихъ миѳовъ у Исократа. „Поэты“, по его мнѣнію, „изображаютъ не только героевъ, сыновей боговъ, исполняющими болѣе ужасныя злодѣянія, чѣмъ дѣти самыхъ безбожныхъ людей, но и самимъ богамъ приписываютъ такіе поступки, въ которыхъ никто не рѣшился бы обвинить даже своихъ враговъ. Они обвиняютъ ихъ не только въ такихъ поступкахъ, какъ воровство, прелюбодѣяніе, рабское служеніе у людей, но даже въ пожираніи собственныхъ дѣтей, скопленіи отцовъ, связываніи матерей и въ множествѣ другихъ преступленій“ [24]).

καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

Сравн. *тамъ же:*

ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ἔδειν τε?)
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

[20]) *Xenophan.* Eleg. I, 19:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν (sc. χρὴ) τοῦτον, ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει,
ὥς οἱ μνημόσυν' ᾖ, καὶ τὸν, ὃς ἀμφ' ἀρετῆς,
οὔτι μάχας διέπει Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων,
οὐδὲ τὰ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
ἢ στάσιας σφεδανάς.

[21]) *Pind.* Ol. I, 52 (ed. Schneidew.):

ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν, ἀφίσταμαι.

[22]) *Тамъ же,* IX, 35:

. . . . ἀπό μοι λόγον
τοῦτον, στόμα, ῥῖψον.
ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεούς
ἐχθρὰ σοφία κ. τ. λ.

[23]) *Herodot.* II, 53: οὗτοι δέ (Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρός) εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες, καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.

[24]) *Isocr.* XI, 38: . . . . οὐδέν σοι τῆς ἀληθείας ἐμέλησεν, ἀλλὰ ταῖς τῶν ποιη-

Съ этою картиною безнравственности въ поступкахъ боговъ и героевъ стоитъ только сравнить описанія первобытной дикости человѣчества, чтобы убѣдиться, что въ послѣднихъ нѣтъ ни одной черты, которой нельзя было бы найти вмѣстѣ съ тѣмъ и въ миѳахъ. Достаточно было бы этого одного сравненія для убѣжденія въ томъ, что подобныя описанія, если бы даже и не имѣли другаго, болѣе глубокаго основанія, то все-таки никакъ не могли бы называться просто „преувеличеннымъ выраженіемъ фантастичной философіи поэтовъ".

Уже трагикъ Мосхіонъ, жившій около 400 года до Р. Хр., говоритъ: „Былъ когда-то вѣкъ, когда люди вели жизнь, похожую на жизнь звѣрей и когда безсильный становился пищею сильнѣйшихъ" [25]). Въ болѣе обобщенной формѣ высказанъ тотъ же взглядъ у жившаго около того же времени трагика Критія: „Было время, когда жизнь людей не имѣла законовъ, и, будучи похожею на жизнь дикихъ звѣрей, руководилась только силою" [26]). Чтобы убѣдиться въ распространенности подобнаго пессимистическаго взгляда, стòитъ только обратить вниманіе на ученіе эпикурейцевъ о происхожденіи человѣческаго племени и о полнѣйшей дикости первобытныхъ людей,—взглядъ, проповѣдуемый въ Италіи Лукреціемъ [27]) и впослѣдствіи получившій изящное выраженіе въ слѣдующихъ извѣстныхъ словахъ Горація: „Когда выползли живыя существа изъ первобытной земли, то это нѣмое стадо боролось изъ-за желудей и логовищъ сперва ногтями и кулаками, потомъ палками" и т. д. Наконецъ, въ довершеніе дикой картины, поэтъ добавляетъ: „Гибнули безъизвѣстною смертью тѣ, ко-

---

τῶν βλασφημίαις ἐπηκολούθησας, οἳ δεινότερα μὲν πεποιηκότας καὶ πεπονθότας ἀποφαίνουσι τοὺς ἐκ τῶν ἀθανάτων γεγονότας ἢ τοὺς ἐκ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀνοσιωτάτων, τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν, οἵους ουδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν. οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων δεσμοὺς καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν.

[25]) *Stob.* Ecl. ph. I, 9, 38 стр. 240 (*Nauck*, Trag. graec. fr. стр. 633, Moschionis fr. 7):

ἦν γάρ ποτ' αἰών, ἦν όπηνίκα
θηρσὶν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί,
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.

[26]) *Critiae* Sisyph. (*Nauck*, Trag. graec. fr., стр. 598):

ἦν χρόνος ὅτ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώσης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης.

[27]) *Lucr.* V, 927 сл.

торыхъ сильнѣйшій, подобно быку въ стадѣ, убивалъ въ то самое время, когда они, по звѣриному обычаю, насиліемъ удовлетворяли любовной безразличной страсти" [87]). Относительно первобытнаго каннибализма, кромѣ приведеннаго уже изреченія Мосхіона, до насъ дошло еще нѣсколько другихъ. Такъ, у Секста Эмпирика мы находимъ слѣдующее изреченіе: „Было время, когда люди поддерживали свою людоѣдскую жизнь (питаясь) другъ другомъ и когда сильнѣйшій съѣдалъ слабѣйшаго" [88]). Секстъ Эмпирикъ, самъ жившій около 200 года послѣ Р. Хр., приводя эти слова, называетъ ихъ изреченіемъ Орфея, что, впрочемъ, не можетъ служить доказательствомъ ихъ глубокой старины. Затѣмъ, для указанія всего ужаса жизни, не руководящейся законами, онъ продолжаетъ: „Такъ какъ никто не наблюдалъ за закономъ, то всякій имѣлъ справедливость въ своихъ рукахъ (въ силѣ), и людямъ было предоставлено, подобно рыбамъ, дикимъ звѣрямъ и летающимъ хищнымъ птицамъ, съѣдать другъ друга, „потому что между ними нѣтъ закона", до тѣхъ поръ, пока божество, сжалившись надъ ними, не ниспослало страждущему человѣчеству богинь-законодательницъ, которыя болѣе удивили людей уничтоженіемъ людоѣдскаго беззаконія, чѣмъ смягченіемъ образа жизни посредствомъ (назначенія въ пищу) плодовъ" [89]). Существуютъ еще два изреченія,

[87]) Hor. Sat. I, 3, st. 99:

Cum prorepserunt primis animalia terris
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
Unguibus et pugnis dein fustibus...
Pugnabant, etc.

и ст. 108:

... Sed ignotis perierunt mortibus illi,
Quos venerem incertam rapientes more ferarum
Viribus editior caedebat, ut in grege taurus.

Касательно venus incerta = scortum въ противоположность matrimonium stabile et certum смотри Kruger въ прим. къ Hor. Sat. I, 3, 109.

[88]) Sext. Emp. adv. Mathem. II, 31: ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς... φησί·

ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείττων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν.

[89]) Тамъ же... μηδενὸς γὰρ ἐπισταθέντος νόμου ἕκαστος ἐν χερσὶ τὸ δίκαιον εἶχε, καὶ ὡς

ἰχθύσι καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
[illegible]
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς,

въ которыхъ однако указаніе на антропофагію менѣе ясно. Первое изъ нихъ у Аристофана: „Орфей указалъ намъ мистеріи и научилъ воздерживаться отъ убійствъ"; второе у Горація: „Орфей отучилъ лѣсныхъ людей (sic) отъ убійства и возмутительной пищи" [20]).

Во всѣхъ этихъ шуточныхъ мы не находимъ ничего такого, чего мы не могли бы отыскать и въ миѳахъ. Но я желалъ бы показать, что не одни только миѳы служили основаніемъ подобныхъ воззрѣній на первобытное состояніе человѣка. Самые миѳы, въ виду вышеуказанныхъ нападокъ, не устояли бы, еслибы не было данныхъ, доступныхъ и глазамъ древнихъ, причинъ признавать въ нихъ дѣйствительные остатки глубочайшей старины. Въ самомъ дѣлѣ, существованіе даже въ позднія времена многихъ странныхъ обычаевъ въ нѣкоторыхъ странахъ Греціи прямо подтверждало разсказы миѳовъ [21]). Но

μέχρις ὅτου ὁ θεὸς ἀναδείξας γεωργίαν αὐτοὺς θεσμοφόρους θεὰς ἐξεπαίδευσεν, ὡς ἐπὶ τῷ τὴν ἀλληλοφαγίαν ἀνθρώπων καταλῦσαι πλέον ἢ ἐπὶ τῷ καρποῖς ἡμερῶσαι τὸν ζῷον ἀλληλοφαγοῦν ὑπάρχοντα.

Замѣчаніе Секста Эмпирика очень остроумно. Нельзя отрицать, что въ исторіи человѣчества переходъ къ земледѣльческой жизни занимаетъ очень видное мѣсто. Но судя по важности, придаваемой ему миѳами, можно даже заключить, что у Грековъ переходъ этотъ произошелъ довольно быстро (путемъ заимствованія?). Интересно взглянуть, какъ сильно поражаетъ дикаря превосходство земледѣльческой жизни. Укажу на рѣчь одного сѣверо-американскаго вождя, которую намъ передаетъ *Либихъ* въ своихъ «Chemische Briefe» (по Крепуру): «Seht ihr nicht dass die Weissen von Körnern, wir aber von Fleisch leben? dass das Fleisch mehr als 30 Monden braucht, um heran zu wachsen, und oft selten ist? dass jedes der wunderbaren Körner, die sie in die Erde streuen, ihnen mehr als hundertfältig zurückgiebt? dass das Fleisch vier Beine hat zum Fortlaufen und wir nur zwei, um es zu haschen? dass die Körner, da wo die weissen Menschen sie hinsäen, bleiben und wachsen; dass der Winter, der für uns die Zeit der mühsamen Jagden, ihnen die Zeit der Ruhe ist? Darum haben sie so viele Kinder und leben länger als wir. Ich sage also Jedem, der mich hört, bevor die Bäume über unsern Hütten vor Alter werden abgestorben sein und die Ahornbäume des Thales aufhören uns Zucker zu geben, wird das Geschlecht der kleinen Kornsäer das Geschlecht der Fleischesser vertilgt haben, wofern diese Jäger sich nicht entschliessen zu säen!»

[20]) *Lobeck*, Aglaophamus (1829) стр. 247: *Aristophanes* quum Orpheum praedicat, quod τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι, ambigue locutus est (какъ извѣстно, въ орфическомъ ученіи существовала тенденція — отклонить своихъ послѣдователей отъ всякой животной пищи); clarius *Horatius*, A. P. 391: «silvestres homines caedibus et victu foedo deterruit Orpheus» anthropophagorum immanitatem designat.

[21]) *Limburg Brouwer*, въ указ. соч. II, 550: ...on a effectivement cherché quelquefois à excuser ses fautes en alléguant l'exemple des habitants de l'Olympe, ce qui alla même si loin que la société et ses institutions s'en ressentirent (!), chez les

чтобы положительнымъ образомъ убѣдиться въ историческомъ значеніи этическихъ указаній, которыя мы находимъ въ миѳахъ, — точно такъ же, какъ и въ приведенныхъ изрѣченіяхъ, я возьму нѣкоторыя, болѣе грубыя бытовыя стороны, изображаемыя въ миѳахъ, и постараюсь указать, а когда нужно будетъ, и прослѣдить соотвѣтствующія явленія въ древнѣйшей исторіи греческаго народа. Въ слѣдующихъ параграфахъ мы будемъ разсматривать преимущественно ложь, воровство, разбой; затѣмъ окажется необходимымъ бросить взглядъ на обычай умерщвлять или покидать своихъ дѣтей, и наконецъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію каннибализма.

§ 11.

Древнѣйшіе греческіе идеалы. Эрмій.

Alles was je geschieht
Heutiges Tages,
Trauriger Nachklang ist's
Herrlicher Ahnherrn-Tage;
Nicht vergleicht sich dein Erzählen
Dem, was liebliche Lüge,
Glaubhafter als Wahrheit,
Von dem Sohne sang der Maja.
Göthe.

Если мы взглянемъ только на болѣе выдающіяся фигуры греческой миѳологіи, съ цѣлью прослѣдить ихъ нравственное значеніе, то

Samiens, par exemple, qui à ce qu'on racontait, permettoient à leurs filles d'anticiper sur la solennité qui alloit les unir à leurs fiancés, en accordant à ceux-ci les droits auxquels cette solennité seule pouvoit les autoriser, et cela par le seul motif que Jupiter et Junon en avoient donné l'exemple (!). *Тамъ же*, прим. 1: Le même exemple fut allégué par un sophiste à la cour de Ptolémée, pour excuser le commerce incestueux de ce prince avec sa soeur Arsinoé (*Eustath.* ad H. p. 1090 in.).

Ср. *Iliad.* XIV, 295:

οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότητι (Зевсъ и Ира)
εἰς εὐνὴν φοιτῶντε φίλους λήθοντε τοκῆας.

Такъ же *Schol.* къ этому мѣсту: ἄλλοι τὸν Δία φασὶν ἐν Σάμῳ λάθρᾳ τῶν γονέων ἀποπαρθενεῦσαι τὴν Ἥραν· ὅθεν Σάμιοι μνηστεύοντες τὰς κόρας λάθρᾳ συγκοιμίζουσιν, εἶτα παῤῥησίᾳ θύουσι τοὺς γάμους. Если самійскій обычай былъ слѣдствіемъ миѳа, то въ такомъ случаѣ и позволительность воровства у Спартіатовъ можно было бы объяснять дурнымъ вліяніемъ миѳовъ! Напротивъ, мы должны полагать, что подобные миѳы сами возникли только вслѣдствіе существованія соотвѣтствующихъ имъ обычаевъ. Всѣ данныя ведутъ насъ къ тому, что въ миѳахъ выразился *идеалъ* общества, стоявшаго, правда, на очень низкой ступени развитія.

намъ бросится въ глаза прежде всего Эрмій, съ именемъ котораго связано такое множество вполнѣ безнравственныхъ, по видимому, сказаній, что мысль о случайности этого страннаго явленія должна уже на первыхъ порахъ казаться лишенною всякаго основанія. Дѣйствительно, стоитъ прочесть любой перечень „знаменитыхъ подвиговъ" этого бога, чтобы убѣдиться, что всѣ разказы о немъ имѣли нѣкогда чрезвычайно важное этическое значеніе [1]). Лучшимъ же тому доказательствомъ служитъ, между прочимъ, то обстоятельство, что всѣ его похожденія носятъ на себѣ особый характеристическій отпечатокъ, придающій имъ видъ *идеальности*. Этотъ замѣчательный характеръ сказаній объ Эрміѣ особенно наглядно выказываетъ полнѣйшую несостоятельность того направленія, которое, видя въ миѳахъ очеловѣченіе понятій совсѣмъ индифферентныхъ въ нравственномъ отношеніи, считаетъ нравственный колоритъ миѳовъ явленіемъ только случайнымъ, вытекающимъ просто изъ этого очеловѣченія [2]). Непонятно только, какимъ образомъ могли такъ долго устоять взгляды, не выдерживающіе провѣрки даже на самыхъ крупныхъ и столь выдающихся данныхъ.

Подвигами, за которые прославляется Эрмій, являются: *ложь*,

---

[1]) Относительно Эрмія, какъ божества лжи, обмана и воровства, см. напримѣръ, *Jacobi*, Handwörterb. d. griech. u. röm. Mythol. стр. 435—439, гдѣ собранъ обильный, хотя и далеко не полный матеріалъ. Въ этомъ же отношенія можно сравнить еще *Nägelsbach*, Hom. Theol. 2-е изданіе стр. 32, и *Welcker*, Griech. Götterlehre, I, стр. 346 *слл.*

[2]) См. выше § 7, прим. 21 (стр. 48). — Считаю не лишнимъ указать при этомъ случаѣ на мнѣніе *Гана*, который (мнимое) отсутствіе нравственнаго принципа въ миѳахъ объясняетъ тѣмъ обстоятельствомъ, что они сложились будто еще *до пробужденія (!) нравственности* (das *später erwachende* sittliche Bewusstsein). *Hahn*, Sagwiss. Stud. стр. 81: Wenn wir nun den Urmenschen als in dem Zustande geistiger Kindheit verharrend annehmen, so können wir ihm auch ebenso wenig Schaamgefühl zuschreiben, wie dem Thiere und dem Kinde, und wenn er in diesem Zustande zur Verkörperung der Naturverläufe getrieben wurde, um sie sich zur Vorstellung zu bringen, so konnte auch das ihm *mangelnde sittliche Bewusstsein* nicht massgebend für sein Verfahren werden. *Er schrickt also vor keiner sittlichen Ungeheuerlichkeit, die seine Götter begehen, zurück, wenn dieselbe nur die Vorstellung von dem entsprechenden Naturverlauf erweckt*, die er zum Ausdruck zu bringen getrieben wird... Wir halten keinen anderen Weg für denkbar (!), auf dem das Dasein dieser *sittlichen Verstösse* (?) *in der Sage* sich auf naturgemässe Weise erklären liesse, denn sobald man ihre Schöpfer mit sittlichem Bewusstsein ausstattet, werden sie zu einem unerklärlichen Räthsel». Ганъ, очевидно, придаетъ слову «нравственность» слишкомъ тѣсное значеніе, вполнѣ, впрочемъ, соотвѣтствующее и его тѣсному пониманію слова «миѳъ». Ср. § 9 прим. 1.

обманъ, *воровство*,—все качества, въ которыхъ этотъ богъ достигаетъ своею ловкостью и неустрашимостью такого совершенства, что вполнѣ можетъ считаться лучшимъ ихъ представителемъ или просто ихъ олицетвореніемъ. Тѣсная связь, которая существуетъ между этими качествами въ психологическомъ отношеніи, поражаетъ насъ и въ миѳахъ объ Эрміѣ. Уже этого одного обстоятельства достаточно, чтобы убѣдить насъ въ бытовомъ значеніи этого божества въ Греціи,—каково бы ни было происхожденіе и первоначальное значеніе его. Но и кромѣ того существуетъ множество данныхъ, которыя доказываютъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что вышеуказанныя качества Эрмія приписывались ему даже *вполнѣ сознательно*. Нечего говорить о томъ, что въ историческія времена Греціи нравственная или, пожалуй, безнравственная стихія въ Эрміѣ была ясно сознаваема. При болѣе развитыхъ нравственныхъ понятіяхъ, онъ или прямо былъ за то порицаемъ, или же, напротивъ, его поступкамъ былъ придаваемъ юмористическій колоритъ, сглаживающій неблаговидность ихъ. Въ послѣднемъ отношеніи чрезвычайно характеристично слѣдующее нелѣпое примѣчаніе схоліаста къ одному мѣсту Иліады: „Мэя родила (Зевсу) Эрмія, имѣвшаго наклонность къ *кражѣ* (къ воровству), потому что и (отецъ его) Зевсъ, совокупляясь съ Мэею, *обкрадывалъ* (этимъ самимъ) Иру (свою законную супругу)“. Какъ бы въ доказательство поздняго происхожденія этого толкованія, основаннаго на очень позднихъ понятіяхъ о святости брака, мы читаемъ дальше: „Однажды, когда мать его (то-есть Эрмія) купалась вмѣстѣ съ своими сестрами (Пліадами), онъ тайкомъ утащилъ ихъ платья. Оставаясь нагими, онѣ не знали, что̀ дѣлать. Тогда Эрмій, хохотавшій надъ этимъ, возвратилъ имъ платья“ [3]). Свидѣтельствомъ болѣе древняго времени о сознаваемости нравственнаго значенія Эрмія можетъ служить, для примѣра, слѣдующій миѳъ. Семейство Эвмила не почитаетъ Эрмія, Аѳины и Артемиды. Агронъ, сынъ Эвмила, говоритъ между прочимъ, что Эрмія онъ уважать не станетъ, потому что Эрмій — воръ (κλέπτην ἔλεγεν οὐ τιμᾶν θεόν). За то три обиженныя божества мстятъ безбожному семейству тѣмъ, что превращаютъ всѣхъ членовъ его въ птицъ [4]).

---

[3]) *Schol. Iliad.* XXIV, 24: (Μαία) Ἑρμῆν ἐγέννησεν, ὅστις ἐπιθυμίαν ἔσχε τοῦ κλέπτειν, ὅτι καὶ Ζεὺς κλέψας τὴν Ἥραν ἐμίγη Μαίᾳ. καὶ δή ποτε τῆς μητρὸς μετὰ τῶν ἀδελφῶν αὐτῆς λουομένης λαθὼν ὑφείλετο τὰς ἐσθῆτας. γυμναὶ δὲ ἐκεῖναι οὖσαι ἠπόρουν τὶ πράξωσιν. γέλωτα δὲ διά τούτου Ἑρμῆς ποιήσας ἀπέδωκεν αὐταῖς τὰς ἐσθῆτας.

[4]) *Antonin. Liberal.* XV (Meropis).

Этотъ миѳъ могъ принять такую форму, конечно, только въ то время, когда нѣкоторыя личности стали уже сомнѣваться въ позволительности, или, по крайней мѣрѣ, въ похвальности тѣхъ поступковъ, представителемъ которыхъ являлся Эрмій. Чтобы убѣдиться однако въ томъ, что онъ и не въ слишкомъ отдаленныя времена пользовался вполнѣ безусловнымъ уваженіемъ именно за тѣ качества, за которыя Агронъ порицаетъ его въ указанномъ сказаніи, для этого стоитъ только взглянуть на такъ-называемый омировскій гимнъ этому божеству. Въ этомъ гимнѣ рожденіе Эрмія, сына Зевса и Мэи, воспѣвается слѣдующимъ образомъ [5]): „Мэя родила сына изворотливаго, хитраго [6]), грабителя, который умѣетъ уводить быковъ и завѣдываетъ снами [7]), который видитъ даже среди ночной темноты [8]) и выжидаетъ добычу у дверей. Ему-то суждено было совершить *знаменитыя* дѣла среди безсмертныхъ боговъ: родившись съ утреннею зарею, онъ къ срединѣ дня игралъ уже на киѳарѣ, а подъ вечеръ укралъ коровъ у далеко разящаго Аполлона“ [9]).

---

[5]) *Hymn. hom.* in Merc. 13:

καὶ τότ' ἐγείνατο παῖδα πολύτροπον, αἱμυλομήτην,
ληϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὀνείρων,
νυκτὸς ὀπωπητῆρα, πυληδόκον, ὃς τάχ' ἔμελλεν
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
ἠῷος γεγονὼς μεσσημάτιος κιθάριζεν,
ἑσπέριος βοῦς κλέψεν ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος.

[6]) Въ ст. 13 вм. αἱμυλομήτην (blande decipientem) Рункенъ предлагаетъ αἱμυλόμυθον, что̀ не измѣняетъ смысла. Но Ильгенъ читаетъ αἰσυλομήτην: въ такомъ случаѣ слѣдуетъ замѣтить, что αἴσυλος здѣсь никакъ не слѣдовало бы понимать въ смыслѣ нашего «безбожный» (gottlos, frevelhaft).

[7]) Въ ст. 14 ἡγήτορ' ὀνείρων нельзя переводить: «который наводитъ (обманчивые) сны». Ср. § 7, прим. 12.

[8]) Ст. 15 νυκτὸς ὀπωπητῆρα. Баумейстеръ въ своемъ изданіи (Hymn. hom. 1860 г., стр. 189) даетъ къ этому мѣсту переводъ Маттіэ (Matthiä): qui noctem speculatur, то-есть, νυκτὸς ὀπτῆρα, вмѣстѣ съ ссылкою на *Tac.* Ann. II, 40: speculati noctem incustoditam. Но ὀπωπή означаетъ преимущественно «зрѣніе»; поэтому всего естественнѣе переводить ὀπωπητήρ: «зрящій». Относительно ночной дѣятельности Эрмія, ср. *Eur.* Iphig. Taur. 1026:

κλέπτων γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς.

πυληδόκον Баумейстеръ переводитъ удачно: qui fores observat egredientes spoliaturus, сравнивая это слово съ ὁδοιδόκος, разбойникъ (Wegelagerer).

[9]) Послѣдніе стихи (17 и 18) у Баумейстера стоятъ между скобками. Мы можемъ, однако, воспользоваться ими, такъ какъ они въ сжатомъ видѣ удачно передаютъ содержаніе самаго гимна.

Подобныхъ примѣровъ, выказывающихъ то уваженіе, которымъ пользовался Эрмій, именно какъ божество лжи, обмана и воровства, можно привести множество, такъ что нѣтъ возможности сомнѣваться въ томъ, что всѣ эти качества, въ извѣстное время, не только не считались у Грековъ пороками, но, напротивъ, геройскими подвигами, достойными воспѣванія. Та мысль, по которой подобные поступки представляютъ въ миѳахъ элементъ, лишенный нравственнаго значенія или даже противонравственный (sittliche Verstösse) [10]), оказывается совершенно несостоятельною. Дѣйствительно, если мы только вдумаемся, какой громадный подвигъ на пути нравственнаго развитія представляло собою ловкое воровство, требующее не мало нравственной подготовки, преимущественно смѣлости; если мы подумаемъ какъ быстро даже на поприщѣ воровства могло развиться желаніе превзойти другъ друга утонченностью пріемовъ, придающее вороватости характеръ несомнѣнно нравственнаго стремленія, то-есть, „любви къ искусству", уже никакъ не въ ироническомъ смыслѣ этого слова; если мы наконецъ согласимся признать, что даже и по нынѣ въ разбойничьей жизни можно отыскать множество идеальныхъ и чисто нравственныхъ сторонъ, которыя, между прочимъ, столь удачно воспроизведены въ „Разбойникахъ" Шиллера; словомъ, если мы оставимъ въ сторонѣ всѣ предвзятыя теоріи о вѣчной неизмѣняемости нравственнаго идеала и прослѣдимъ развитіе нравственности хоть на нѣкоторыхъ фактическихъ данныхъ человѣческой жизни, то окажется, что нравственность, какъ мы ее понимаемъ въ настоящее время, есть въ сущности ничто иное, какъ только дальнѣйшее усовершенствованіе на томъ же пути идеальнаго стремленія, на которомъ ложь и воровство представляются намъ на первый взглядъ столь неблаговидными. Окажется, что если воровство и разбой считались геройствомъ за то, что человѣкъ подвергался, для достиженія извѣстной похвальной цѣли, разнымъ опасностямъ и рисковалъ иногда даже жизнью, то и теперешняя нравственность есть ничто иное, какъ только утонченное или болѣе *ухищренное* геройство, которое требуетъ не менѣе громадныхъ усилій, много труда и лишеній и вообще чрезвычайнаго напряженія умственныхъ или физическихъ силъ для достиженія того, что въ настоящее время считается похвальнымъ. Но и въ настоящее время высшею цѣлью нашихъ

---

[10]) См. выше прим. 2.

стремленій является преимущественно достиженіе своего собственнаго благосостоянія (при чемъ, конечно, принимаются еще въ расчетъ и наши понятія о загробной жизни): грабежъ и разбой перестали считаться средствами, позволительными для достиженія этой цѣли только потому, что для большинства людей дикая и бурная жизнь лишилась прежней привлекательности. Такимъ образомъ, мнѣніе, что воровство никогда не могло быть сознаваемо какъ дѣло похвальное, окажется плодомъ лишь крайняго спиритуализма. Напротивъ, всякій здравомыслящій наблюдатель дѣйствительной жизни согласится, что даже до сихъ поръ въ нашемъ обществѣ удержалось не мало слѣдовъ того періода нравственнаго развитія, идеаломъ котораго служилъ у Грековъ Эрмій. Слѣдуетъ, наконецъ, вспомнить, что вѣдь до сихъ поръ нами еще не вполнѣ пережитъ вѣкъ рыцарства, въ которомъ подобное идеальное значеніе имѣли месть, дуэль, самоубійство и другія „преступленія", порицаемыя интуитивными моралистами не менѣе, чѣмъ ложь и воровство. Признавая все это, мы будемъ въ состояніи понять настоящее значеніе греческаго Эрмія. Тогда возможно будетъ убѣдиться, что и позднѣйшее, извѣстное намъ въ историческіе времена систематическое пріученіе Спартіатовъ къ воровству, имѣло въ свое время значеніе настоящей школы нравственности.

Понятно, что превратныя понятія о развитіи нравственности и о религіозномъ значеніи древнихъ божествъ не могли не повліять и на толкованіе омировскаго гимна, изъ котораго мы приводили отрывокъ. Посмотримъ, что̀ говоритъ объ этомъ гимнѣ, напримѣръ, Бернгарди въ своей „Исторіи греческой литературы". Называя его „свѣтскимъ" (въ противоположность духовному), онъ описываетъ его слѣдующимъ образомъ: „Въ началѣ", говоритъ онъ, „передается со *смѣлымъ юморомъ* (?) сказка (Fabel) о младенчествѣ этого бога (Эрмія), объ его искусствѣ воровать, которое въ немъ проявляется въ соединеніи съ хитростью и бойкостью (Unbefangenheit) уже въ первые дни его существованія; затѣмъ описывается его похожденіе съ Аполлономъ и, наконецъ, остроумный поэтъ придаетъ этимъ *шуткамъ* (?!) тонкій оборотъ, представляя примиреніе этихъ боговъ и прославляя блескъ Аполлонова наряда, семиструнную лиру, изобрѣтенную въ честь его, и дельфійскій оракулъ. Не смотря на множество пропусковъ, искаженій и позднѣйшихъ вставокъ въ дурно сохранившемся текстѣ этого гимна, мы удивляемся остроумію и поэтическому таланту, смѣлости и юмору (Keckheit und muthwillige Laune), который съ удивительнымъ тактомъ, вращаясь въ низшихъ кругахъ чувственности, осмыс-

ляетъ ихъ и придаетъ имъ нѣчто привлекательное. При этомъ мы любуемся веселымъ умомъ поэта, постигающаго могущественное значеніе музыки и обманчивую игру божественныхъ предсказаній, при чемъ не обходится безъ *ироническаго* намека. Эта поэма, исполненная съ такою свободою, привлекаетъ насъ также и потому, что она является древнѣйшимъ опытомъ остроумнаго обращенія съ миѳологіей и даже представляетъ содержаніе для божественной комедіи (Götterkomedie); мимоходомъ съ богомъ связывается призваніе пѣвца и слава и тайна утонченнаго пѣнія (des feinen Liedes). Языкъ намъ нравится своею легкостью и свѣжестью; зато чтеніе затрудняется большимъ количествомъ рѣдкихъ и темныхъ выраженій" [11]). Читая такой отзывъ, нельзя не удивляться необыкновеннымъ способностямъ автора этого гимна. Если мы только вдумаемся въ слова Бернгарди, то окажется, что этотъ авторъ—просто геній, въ самомъ непостижимомъ смыслѣ этого слова. При близкомъ знакомствѣ съ „кругами низшей чувственности", мы находимъ въ немъ умѣнье придать имъ духовный интересъ (geistigen Reiz), то-есть, такое осмысленіе этой чувственности, какое врядъ ли найдемъ въ самомъ утонченномъ эпикуреизмѣ. Тонкость же его намековъ—почти неуловима. Затѣмъ, его обращеніе съ предметами народнаго вѣрованія—окончательно геніально. Онъ до того успѣлъ выработать вполнѣ независимый взглядъ на религіозныя воззрѣнія своей среды, что ничѣмъ не проявляетъ того враждебнаго, полемизирующаго настроенія, которое замѣтно у всѣхъ древнѣйшихъ философовъ, относившихся къ предметамъ вѣрованья критически. Но что болѣе всего достойно нашего удивленія, такъ это его юморъ, тонкость котораго превышаетъ все мнѣ извѣстное даже у Аристофана. Замѣчательно, какъ много уступаетъ ему въ этомъ отношеніи даровитый Лукіанъ, жившій въ концѣ II-го столѣтія послѣ Рожд. Хр. и снискавшій за свое иронически-юмористическое отношеніе къ миѳологіи славу фривольнаго писателя. Насколько иронія нашего гимнографа должна быть утонченнѣе пріемовъ Лукіана, это всего лучше вытекаетъ изъ сравненія этого гимна съ однимъ изъ „разговоровъ боговъ" Лукіана, гдѣ мы находимъ тотъ же сюжетъ [12]): непонятно только, какъ Лукіанъ могъ писать этотъ разговоръ, если онъ зналъ, что на этомъ поприщѣ уже существуетъ столь

---

[11]) *Bernhardy*, Grundriss der griech. Litt. 2-я часть, I, стр. 223 сл. (3-е изд. 1867 г.).

[12]) *Lucian*. Deor. dial. 7. (2-е изд. Дидо, стр. 51).

образцовое произведеніе. Если, наконецъ, прибавить къ тому нѣкоторыя качества гимна, о которыхъ не упоминаетъ Бернгарди, — преимущественно, если вспомнимъ, какъ удачно приданъ гимну торжественный тонъ, такъ сильно напоминающій религіозное вдохновеніе Исіода, то невольно спрашиваешь: когда же жилъ этотъ геніальный писатель? Къ какой эпохѣ греческаго развитія отнести его, и кто онъ? Должно быть это какая-нибудь знаменитость, хотя, съ другой стороны, и недоумѣваешь, кому же изъ извѣстныхъ писателей приписать это геніальное произведеніе. Но тутъ-то и замѣчательно, что имя этого писателя неизвѣстно, и даже самъ Бернгарди намъ его не указываетъ, не смотря на свое умѣнье составить себѣ столь опредѣленное понятіе о произведеніи, которое, какъ онъ самъ говоритъ, дошло до насъ въ чрезвычайно искаженномъ видѣ. Дѣйствительно, испорченность текста необычайна. „Толкователи этого гимна", говоритъ Баумейстеръ, „согласны всѣ безъ исключенія въ томъ, что изъ всей древности не дошло до насъ почти ни одного стихотворенія въ столь искаженномъ видѣ" [13]). Маттіэ утверждаетъ даже, что едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что лишь половина или, можетъ быть, даже только треть гимна подлинна, все же прочее вставлено граматиками и книгопродавцами [14]). Самъ Баумейстеръ, который отстаиваетъ единство всего гимна и допускаетъ лишь менѣе значительныя вставки, признается, что этой цѣли можно достигнуть только однимъ путемъ, именно, *допуская юмористическое толкованіе*; тогда, по его мнѣнію, мы найдемъ естественнымъ, почему въ этомъ гимнѣ, подобно какъ въ комедіи, „нѣтъ строгой связи содержанія", и убѣдимся, что поэтъ „иногда нарочно обманываетъ наши ожиданія, часто соединяетъ различное и противорѣчивое, и, наконецъ, смѣшиваетъ серьезное съ шутливымъ" [15]). И такъ мы видимъ, на какомъ основаніи въ этомъ

---

[13]) *А. Baumeister*, Hymni homerici (1868), стр. 182.

[14]) См. *тамъ-же*.

[15]) *Тамъ же*, стр. 184 сл. Приведу все это интересное мѣсто, которое начинается сравненіемъ нашего гимна съ двумя омировскими гимнами къ Аполлону: «Jam de indole atque compositione totius hymni quaerentem fugere non potest, magno hoc carmen hiatu distare ab iis, quae sunt in Apollinem; illic enim res peragitur cum summa gravitate et cum reverentia deo augustissimo ac potentissimo debita; hic iocus amabilis regnat cum petulantia tributa puero lepidissimo et *vixdum divini numinis participi* (!). Hoc si consideres, consentaneum est, opinor, in illis carminibus unam actionem certis quibusdam finibus circumscriptam per actus suos rite deduci et quasi orbem rerum effici, hic autem, ut in comoedia, *laxioribus vin-*

гимнѣ отыскиваютъ юморъ. Оказывается, въ заключеніе, что геніальность гимнопѣвца, которому Бернгарди приписываетъ столь необыкновенныя качества, опирается на очень шаткомъ основаніи.

Но мы не будемъ вдаваться въ вопросъ о томъ, что̀ въ нашемъ гимнѣ было его первоначальнымъ составомъ, и не представляетъ ли онъ, въ дошедшей до насъ формѣ, обработку, можетъ быть, даже нѣсколькихъ гимновъ [16]). Для насъ важно то, что приведенный нами отрывокъ не можетъ быть позднѣйшею вставкою, чего никто еще до сихъ поръ и не утверждалъ. Поэтому мы посмотримъ, насколько вѣрно юмористическое пониманіе именно этого мѣста, которое, замѣтимъ мимоходомъ, приводится преимущественно въ оправданіе этого толкованія. Я не буду настаивать на мнѣніи, что приведенный мною отрывокъ составлялъ нѣкогда часть гимна, имѣвшаго богослужебное значеніе [17]). Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, я не вижу, однако, возможности отрицать торжественность тона въ предшествующемъ ему обращеніи къ Музѣ. Если не считать напередъ воровство дѣломъ безнравственнымъ, то окажется, что не только въ приведенномъ отрывкѣ, но во всемъ даже гимнѣ нѣтъ ничего, что̀ противорѣчило бы этому торжественному вступленію, характеризующему нашъ отрывокъ, какъ произведеніе серьозное, въ родѣ Исіодовой Ѳеогоніи. Иное дѣло, если бы за такимъ вступленіемъ послѣдовало, напримѣръ, описаніе „войны лягушекъ съ мышами“ или нѣчто подобное; тогда контрастъ возвышенныхъ пріемовъ съ ничтожностью сюжета служилъ бы къ усиленію юмористическаго тона, но въ данномъ вѣдь случаѣ содержаніе—религіозное.

---

culis res contineri, aliquoties consulto exspectationem falli, non raro diversa et contraria inter se componi, denique iocum serio misceri. Atque *hanc proprietatem carminis nisi prospexeris, fieri nunquam poterit, quin iniquissimum ac perversissimum iudicium de poeta feras*; qui quidem tum cum maxime rem lepidam lepide agit, insulsus tidi videatur necesse sit; ubi oratio leniter fluit, increpabis languidam, sin argute loquatur, stomachaberis neque ferendum putabis aucupium verborum, denique iustum ordinem si forte deseruerit, nunquam ei condonabis. Verum enimvero etiamsi concessero talia interdum poetam peccavisse (все-таки!), tamen non efficies, ut indigno Homeridae patrocinari videar.

[16]) Въ московской рукописи (нынѣ лейденской) заглавіе: ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ (то-есть, Омира) ΥΜΝΟΙ ΕΙΣ ΕΡΜΗΝ, въ прочихъ же только: ΕΙΣ ΕΡΜΗΝ.

[17]) *Hahn*, Sagw. Stud. стр. 96: Ihr Wesen [то-есть, омировскихъ гимновъ] ist mehr episch als liturgisch und der spielende, ja *ironische* [!] (Hymnus in Hermem) Geist einiger derselben macht es uns fraglich, ob diese überhaupt zu liturgischen Zwecken gedichtet wurden. Какъ будто они дошли до насъ въ первоначальной формѣ!

Въ разсматриваемомъ гимнѣ я нигдѣ не успѣлъ открыть что-нибудь такое, что указывало бы на насмѣшливое, шутливое обращеніе съ Эрміемъ,—однимъ изъ наиболѣе почитаемыхъ божествъ Греціи. Гротъ, въ своей „Исторіи Греціи", видитъ непочтительное обращеніе въ слѣдующихъ словахъ гимна: „Эрмій мало дѣлаетъ добра (людямъ); онъ пользуется темнотою ночи, чтобы обманывать непомѣрно народы смертныхъ людей" [18]). Но видя въ этихъ словахъ необычайную вольность въ обращеніи съ божествомъ, Гротъ, очевидно, ошибается. Въ томъ же гимнѣ описывается, какъ Аполлонъ, чуть ли не болѣе всѣхъ уважаемое божество Греціи, обѣщаетъ Эрмію свою дружбу, увѣряя его, „что никто изъ безсмертныхъ не будетъ ему милѣе, ни Богъ, ни человѣкъ изъ Зевсова рода" [19]). Поэтому, въ словахъ: „онъ мало дѣлаетъ добра (пользы)", или нельзя видѣть непочтительность, или слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, признать эти стихи вставленными; но въ послѣднемъ случаѣ они уже не могутъ служить подтвержденіемъ предположенія о юмористическомъ тонѣ нашего отрывка. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что древнее божество, для того, чтобы быть уважаемымъ, вовсе не нуждалось въ качествахъ христіанской добродѣтели, и что, напротивъ, эта послѣдняя могла бы лишь повредить ему въ глазахъ тогдашняго общества.

Въ доказательство вышесказаннаго приведу священную молитву, которая произносилась Савійцами въ храмѣ Сатурна во время жертвоприношенія этому божеству. Жертвою былъ старый быкъ съ выломанными зубами. Вотъ содержаніе этой молитвы: „Да будешь ты святъ, о боже, которому врождено зло, какъ качество; который не дѣлаешь добра, будучи самъ несчастьемъ и противоположностью счастья; который, прикасаясь съ прекраснымъ, — дѣлаешь его некрасивымъ и, взглянувъ только на счастливаго,—дѣлаешь его несчастнымъ.

---

[18]) Изд. Баум., ст. 577 сл.

παῦρα μὲν οὖν ὀνίνησι, τὸ δ' ἄκριτον ἠπεροπεύει
νύκτα δι' ὀρφναίην φῦλα θνητῶν ἀνθρώπων.

См. *Grote*, I, стр. 52: But Hermês (concludes the hymnographer, *with frankness unusual in speaking of a god*) does very little good и т. д.

[19]) Ст. 523 слл.

. . . . αὐτὰρ Ἀπόλλων
Λητοΐδης κατένευσεν ἐπ' ἀρθμῷ καὶ φιλότητι,
μή τινα φίλτερον ἄλλον ἐν ἀθανάτοισι ἔσεσθαι
μήτε θεὸν μήτ' ἄνδρα Διὸς γόνον.

Мы приносимъ тебѣ жертву, похожую на тебя. Поэтому, прими ее отъ насъ благосклонно и отврати отъ насъ всѣ твои бѣдствія и бѣдствія, происходящія отъ твоихъ коварныхъ и обманчивыхъ демоновъ, которые придумываютъ зло для каждаго" [20]). Подобнаго содержанія молитва тѣхъ же Савійцевъ къ Марсу: „О ты, злой, непостоянный, острый, огненный богъ. Ты любишь возмущеніе, убійство, разрушеніе, пожаръ и кровопролитіе. Мы тебѣ приносимъ жертву, похожую на тебя (то-есть, человѣка!). Прими ее благосклонно и отврати отъ насъ бѣдствія твои и твоихъ демоновъ" [21]). Въ сочиненіи Хвольсона „Савійцы", откуда заимствованы эти молитвы, мы находимъ нѣсколько сближеній съ подобными греческими примѣрами, изъ которыхъ укажу, какъ на болѣе удачное, на слѣдующее мѣсто Иліады, гдѣ прогнѣванный Зевсъ говоритъ раненному подъ Троею Марсу:

«Ты ненавистнѣйшій мнѣ межъ боговъ, населяющихъ небо!
Распря единая, *брань* и *убійство* тебѣ лишь пріятны!
Матери духъ у тебя, необузданный, вѣчно строптивый,
Геры, которую самъ я съ трудомъ укрощаю словами!
Ты и теперь, какъ я мню, по ея же внушеніямъ страждешь!
Но тебя я страдающимъ долѣе видѣть не въ силахъ:
Отрасль моя ты, и матерь тебя отъ меня породила.
Еслибъ отъ бога другого родился ты, столько *злотворный*,
Былъ бы уже ты давно преисподнѣе всѣхъ Уранидовъ!» [22]).

Тутъ мы находимъ всѣ тѣ эпитеты, которые видѣли въ Савійской молитвѣ къ этому богу. Что они высказаны Зевсомъ въ гнѣвѣ,—это не придаетъ имъ еще порицательнаго значенія въ этическомъ смыслѣ; такъ, напримѣръ, Ахиллъ въ гнѣвѣ называетъ Агамемнона „*знаменитѣйшимъ*" и, вслѣдъ за тѣмъ, „*самымъ жаднымъ* изъ всѣхъ" [23]), причемъ можно даже сомнѣваться, считалась ли жадность порокомъ, такъ какъ, между прочимъ, въ Ведахъ мы находимъ такую молитву: „сдѣлай

---

[20]) *Chwolson*, Ssabier und der Ssabismus, II, (1856) стр. 384 сл. (нѣмецкій переводъ изъ *Dimeschqi*, I, 10, 2).

[21]) *Тамъ-же*, II, стр. 389 (*Dimeschqi* I, 10, 4).

[22]) *Иліада*, V, 890, въ переводѣ *Гнѣдича*. См. *Chwolson*, Ssabier, II, стр. 678, прим. 54. Укажу при этомъ случаѣ на мѣсто въ *Euseb*. Praep. ev. IV, 20, въ концѣ и 21 въ началѣ, гдѣ говорится о *греческомъ жертвоприношеніи «злому* (πονηρός) *демону»*.

[23]) *Iliad*. I, 122:

Ἀτρεΐδη κύδιστε, φιλοκτεανώτατε πάντων.

насъ жадными къ сокровищамъ“ [24]). Подобнымъ образомъ въ другомъ мѣстѣ Аѳина называетъ Марса „безумнымъ“ и „не знающимъ никакихъ законовъ“ [25]). Еслибы подобныя выраженія считались дѣйствительно обидными, то поэтъ врядъ ли дозволилъ бы себѣ приводить ихъ. Напротивъ, извѣстно, что на низкой ступени развитія народъ уважаетъ необдуманность и всѣ порывы страсти, особенно гнѣва, который съ такимъ воодушевленіемъ воспѣвается въ Иліадѣ. Въ одномъ изъ священныхъ ведическихъ гимновъ, обращенномъ къ Марутамъ, эти послѣдніе называются героями, „гнѣвными, какъ змѣи“ [26]). Такъ, же точно мы знаемъ, что неуваженіе къ законамъ представлялось достоинствомъ, которымъ, конечно, не всякій могъ обладать. Какъ на лучшій примѣръ въ этомъ отношеніи, можно указать на описаніе Киклопа въ Одиссеѣ, который гордится тѣмъ, что ему некого бояться ни Зевса, ни прочихъ безсмертныхъ боговъ [27]).

Что же, послѣ этого, представляетъ непочтительнаго нашъ гимнъ къ Эрмію? Эрмій является хитрымъ. Но подобнымъ вѣдь образомъ и въ священныхъ индійскихъ гимнахъ восхваляется богъ Индра за свою хитрость [28]). Извѣстно также, что въ русскихъ сказкахъ хитрость представляется именно *мудростью.* Затѣмъ, въ греческомъ гимнѣ Эрмій является не только лгуномъ и воромъ, но чуть ли не разбойникомъ (πυληδόκος). Точно также и въ ведическихъ гимнахъ божество сравнивается, напримѣръ, съ „храбрымъ“ разбойникомъ — „грабителемъ на дорогахъ“: „Да будемъ выжимать напитокъ изъ Сома ему (Индрѣ), этому богатому дѣлами быку, этому истинно сильному быку который, подкрадываясь подобно герою—грабителю на дорогѣ, идетъ, раздѣляя богатство неправеднаго“ [29]). О. Ѳ. Миллеръ въ своемъ „Ильѣ Муромцѣ“ справедливо замѣчаетъ, что „въ извѣстное время разбойничество не налагало на мужа пятнà; это былъ только особый видъ воинственной дѣятельности,—особое средство къ добычѣ, или къ тому,

---

[24]) *Rigveda*, I, 9, 6, въ нѣмецкомъ переводѣ *Бенфея:* Schön stachle du uns, Indra, auf; mach uns nach Reichthum eifervoll, schatzreicher! — Почти всѣ дальнѣйшія ссылки на *Ригведу* сдѣланы мною по переводу Бенфея, помѣщенному въ журналѣ *Orient und Occident*. Имя переводчика я буду отмѣчать только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ буду придерживаться другихъ переводовъ.

[25]) *Iliad*. V, 761:

ἄφρονα τοῦτον...., ὅς οὔ τινα οἶδε θέμιστα.

[26]) *Rigv*. I, 64, 9.

[27]) *Odyss*. IX, 273 сля. и въ друг. мѣстахъ.

[28]) Напримѣръ, *Rigv.*, I, 51, 5: «Хитростью ты разогналъ хитрыхъ».

[29]) *Тамъ же,* I, 103, 5.

чтобы поразмять плечо" [30]). „Не говоря уже о сербскомъ *гайдучествѣ*, народное сочувствіе къ которому объясняется противутурецкимъ его назначеніемъ, можно указать и на то превознесенье народомъ разбойничества, которое выразилось, напримѣръ, въ англійскихъ балладахъ о Робинѣ-Гудѣ, да и у насъ породило особый, уже къ позднѣйшему времени относящійся, рядъ былинъ о разбояхъ" [31]).

И такъ эпитеты Эрмія не представляютъ ничего особенно страннаго. Вообще не слѣдуетъ забывать, сколь многія вещи, кажущіяся на нашъ взглядъ недостойными даже простого человѣка, воспѣвались когда-то какъ качества божествъ, считаясь, очевидно, въ высшей степени похвальными. Такъ, напримѣръ, въ омировскомъ высокоторжественномъ гимнѣ къ Аполлону,— въ гимнѣ, серьезное значеніе котораго признается всѣми,— пѣвецъ, какъ бы недоумѣвая, съ какой похвалы начать свою пѣснь, восклицаетъ: „Какъ же мнѣ воспѣвать тебя, достойнаго похвалы во всѣхъ отношеніяхъ? Стану ли воспѣвать тебя въ кругу жениховъ и въ *любовныхъ похожденіяхъ*", и затѣмъ, перечисляя эти послѣднія, онъ упоминаетъ и о несчастномъ Левкиппѣ, котораго Аполлонъ, повидимому, *убиваетъ*, *полюбивъ его жену* [32]). Въ другомъ гимнѣ, гдѣ поэтъ обращается съ молитвою къ Діонису, онъ называетъ этого бога—γυναιμανής, что̀ означаетъ „любящій женщинъ до безумія" (weibertoll) [33]). Очевидно, что всѣ подобныя обращенія

---

[30]) *О. Миллеръ*, Сравнительно-критическія наблюденія надъ слоевымъ составомъ народнаго русскаго эпоса. Илья Муромецъ и богатырство кіевское (С.-Петербургъ, 1869), стр. 82.

[31]) *Тамъ же*, стр. 290.

[32]) *Hymn. hom.* ed. Baumeister, II, 29:

πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω πάντως εὔυμνον ἐόντα;
ἠέ σ' ἐνὶ μνηστῆρσιν ἀείδω καὶ φιλότητι κ. τ. λ.

Мѣсто, въ которомъ описывалась участь Левкиппа, дошло до насъ только въ отрывочныхъ фразахъ:

ἢ ἅμα Λευκίππῳ καὶ Λευκίπποιο δάμαρτι
. . . .
πεζὸς, ὁ δ' ἵπποισιν; οὐ μὴν . . . .

Въ послѣдней строкѣ рѣчь идетъ, повидимому, о сраженіи пѣшаго Аполлона съ стоящимъ на колесницѣ Левкиппомъ (ср., впрочемъ, Baumeister къ этому мѣсту, стр. 149). На счетъ смерти Левкиппа сравни *Paus*. VIII, 20, 4: οἱ δὲ τὸν 'Απόλλωνος ἔρωτα ἐς αὐτὴν (τὴν Δάφνην) ᾄδοντες καὶ τάδε ἐπιλέγουσιν, 'Απόλλωνα Λευκίππῳ νεμεσῆσαι τῆς ἐς τὸν ἔρωτα εὐδαιμονίας κ. τ. λ.; слѣдуетъ описаніе смерти, виновникомъ которой Аполлонъ является здѣсь только косвеннымъ образомъ.

[33]) *Тамъ же*, XXXIV, 17; ср. *Limb. Brouwer*, Civilisation etc., II, 558: Dans

принимались серьозно. Поэтому, если, напримѣръ, Зевсъ называется „жесточайшимъ“ [34]), то и это не слѣдуетъ смягчать утонченнымъ толкованіемъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, нельзя и видѣть въ этомъ обидное обращеніе. Въ доказательство послѣдняго мнѣнія я ссылаюсь только на то мѣсто Иліады, гдѣ Агамемнонъ порицаетъ Менелая за то, что тотъ хотѣлъ пощадить въ сраженіи Адраста.

«Слабый душей Менелай, ко Троянцамъ ли нынѣ ты столько
Жалостливъ? Дѣло прекрасное сдѣлали эти Троянцы
Въ домѣ твоемъ? *Чтобъ никто не избѣгъ отъ погибели черной*
И отъ нашей руки! ни младенецъ, котораго матерь
Носитъ въ утробѣ своей, чтобъ и онъ не избѣгъ! да погибнутъ
Въ Троѣ живущіе всѣ и, лишенные гроба, исчезнутъ!»
Такъ говорящій герой отвратилъ помышленіе брата,
Правду ему говоря [35]).

Но особенно слѣдуетъ быть осторожнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда богамъ придаются нѣкоторые эпитеты, кажущіеся намъ не эстетичными. Такъ, напримѣръ, еслибы мы случайно не знали, что слово βοῶπις, „съ бычачьими глазами“, присоединяется къ именамъ женщинъ, считавшихся прелестными, между прочимъ, и къ имени богини Иры, то мы бы, навѣрно, подумали, что это слово означаетъ брань или, по крайней мѣрѣ, насмѣшку. Подобными примѣрами неэстетичныхъ образовъ изобилуютъ индійскіе священные гимны: особенно въ нихъ замѣчательны въ этомъ отношеніи тѣ мѣста, гдѣ воспѣвается, какъ брюхо упивающагося Сомою Индры раздувается отъ этого напитка и принимаетъ размѣры моря; при чемъ, замѣтимъ мимоходомъ, не лишено для насъ значенія и то обстоятельство, что Сомою поятъ божество иногда, повидимому, съ тѣмъ, чтобы оно стало расточительнѣе, то-есть, болѣе щедрою рукою удѣляло молящемуся отъ своихъ богатствъ [36]).

---

un hymne grave et sérieux, un poete, qui demande une faveur de Bacchus, n'hésite pas de donner à ce dieu un nom, qu'un homme prendroit sans doute pour une grosse injure.

[34]) *Iliad.* IV, 25. Ира говоритъ Зевсу:

αἰνότατε Κρονίδη, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες;

Этотъ эпитетъ тѣмъ важнѣе, что не оказывается достаточно мотивированнымъ. О чрезвычайно характеристичномъ возраженіи Зевса, гдѣ тотъ изображаетъ свою жену каннибалкою, мы будемъ говорить въ другомъ мѣстѣ.

[35]) *Тамъ же,* VI, 55 сля., въ переводѣ *Гнѣдича.*

[36]) *Rigv.* I, 4, 2 = Sâmav. II, 438: «ибо опьяненіе богача щедро быками (собств. даритъ быковъ)». Ср. *Rigv.* I, 8, 7; 30, 3; 404, 9.

Но возвратимся опять къ качествамъ, приписываемымъ Эрмію. Обманъ и воровство суть преимущественно тѣ качества, которыя, какъ увидимъ ниже, оставили и въ историческія времена Греціи особенно замѣтные слѣды. Я полагаю, что именно вслѣдствіе этого обстоятельства они и отразились съ такою ясностью въ характерѣ народнаго божества Эрмія. Не менѣе тѣсно связаны они и съ другимъ греческимъ героемъ или божествомъ, черты котораго успѣли, однако, болѣе сгладиться, вслѣдствіе того, что онъ былъ представитель древнихъ нравовъ въ еще болѣе грубомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, первобытномъ видѣ. Но прежде, чѣмъ оставить Эрмія, я позволю себѣ обратить еще разъ вниманіе читателя на приведенныя мною въ видѣ эпиграфа слова Гёте, изъ которыхъ видно, что этотъ истинно геніальный поэтъ далеко лучше всѣхъ филологовъ понималъ глубокое этическое значеніе сказаній о подвигахъ Эрмія. Слова эти поетъ хоръ греческихъ дѣвъ во второй части „Фауста", въ 3-мъ актѣ, желая выставить превосходство древней поэзіи въ сравненіи съ новою:

„Это ты называешь чудомъ, дочь Крита? Ты, вѣроятно, никогда не прислушивалась къ поучительнымъ разказамъ поэта. Ты, должно быть, никогда не слыхала богатыхъ, божественно-геройскихъ, завѣщанныхъ предками, сказаній Іоніи, сказаній Эллады? Все, что совершается въ настоящіе дни, все это — жалкій лишь отголосокъ чудесныхъ, старинныхъ временъ. Твоему разказу не сравняться съ прелестнымъ сказаніемъ о сынѣ Мэи, съ этимъ вымысломъ, который правдоподобнѣе истины" [37]).

§ 12.

Продолженіе. Автоликъ.

Въ одномъ мѣстѣ Иліады Ахиллъ, обращаясь къ хитрому и изворотливому Одиссею, говоритъ, между прочимъ, слѣдующія слова:

«Тотъ ненавистенъ мнѣ, какъ врата ненавистнаго ада,
Кто на душѣ сокрываетъ одно, а вѣщаетъ другое;
Я же скажу вамъ прямо, что̀ почитаю я лучшимъ» и т. д. [1]).

Можно было бы подумать, что здѣсь выразился взглядъ тогдашняго времени на ложь, какъ на нѣчто достойное порицанія [2]). Но

[37]) *Goethe's* Sämmtliche Werke in vierzig Bänden, XII, стр. 209 (изд. Котта, 1840). Ср. *H. Düntzer,* Goethe's Faust, 2-е изд. (1857), стр. 672 и слѣд.

[1]) *Иліада*, IX, 312 слл. въ переводѣ *Гнѣдича*.

[2]) Такой выводъ и дѣлаетъ *Нэгельсбахъ*, Hom. Theol., стр. 229 (2-е изд. 1861 г.), гдѣ указано еще нѣсколько примѣровъ, ровно ничего не доказывающихъ.

если мы обратимся къ другимъ даннымъ и постараемся прослѣдить повнимательнѣе, какое значеніе имѣетъ въ омировскихъ пѣсняхъ ложь и вообще обманъ, то придемъ къ совершенно противоположному заключенію и должны будемъ признать за приведенными словами Ахилла характеръ частнаго изреченія, рисующаго намъ только личное настроеніе героя, который, замѣтимъ мимоходомъ, если бы и приложилъ даже всѣ усилія для придуманья хитрой лжи, то все-таки никогда не могъ бы сравняться въ этомъ отношеніи съ Одиссеемъ [3]). На самомъ дѣлѣ, кто не удивлялся, при чтеніи омировскихъ пѣсенъ, изворотливости и хитрости Одиссея, этого любимца греческаго народа, этого народнаго героя, котораго похожденія воспѣвались и въ Иліадѣ и, сверхъ того, въ цѣлой эпопеѣ, посвященной исключительно ему одному? Для насъ чрезвычайно интересно, что этотъ любимецъ греческаго народа является внукомъ чрезвычайно хитраго и вороватаго *Автолика*. Поэтъ, описывая посѣщеніе Одиссеемъ Автолика, называетъ этого послѣдняго *„благороднымъ отцомъ Одиссеевой матери, мужемъ, который превзошелъ всѣхъ людей воровствомъ и умѣньемъ вывертываться посредствомъ хитрыхъ клятвъ“*. *„Это умѣнье“*, замѣчаетъ пѣвецъ, *„досталось ему* отъ самого бога Эрмія“ [4]). Этого Автолика, имѣющаго въ Одиссеѣ то же самое значеніе, какъ въ Иліадѣ Сисифъ, „хитрѣйшій изъ мужей“ [5]),

---

[3]) Самъ Ахиллъ признается, что, отличаясь преимущественно силою тѣла, онъ не обладаетъ особенною силою соображенія. *Iliad.* XVIII, 105:

τοῖος ἐὼν οἷος οὔ τις 'Αχαιῶν χαλκοχιτώνων
ἐν πολέμῳ· ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι.

[4]) *Odyss.* XIX, 394:

. . . Αὐτόλυκον. . . .
μητρὸς ἑῆς πατέρ' ἐσθλόν, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν
Ἑρμείας.

Гигинъ, говоря объ Автоликѣ, имѣлъ, вѣроятно, это мѣсто передъ глазами; у него читаемъ (fab. 201): Hermes muneri dedit (Autolyco) ut furacissimus esset *nec deprehenderetur in furto*, «... что его нельзя было уличить въ кражѣ». Послѣднія слова стоятъ въ замѣнъ греческаго слова ὅρκος, «клятва», которое въ нашемъ мѣстѣ Омира соотвѣтствуетъ, повидимому, нѣмецкому: sich verschwören въ фразѣ: er verschwur sich hoch und theuer, литовскому—użsikejkti, польскому—zaklinać się = клясться въ невинности.

[5]) *Iliad.* VI, 153, говорится объ аргосскомъ городѣ Эфирѣ,

ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν,
Σίσυφος Αἰολίδης.

Θеогнидъ (въ VI стол. до Р. Хр.) приводитъ Сисифа, какъ *мудрѣйшаго* чело-

знаетъ также и Исіодъ. Онъ о немъ говоритъ, какъ о человѣкѣ, „умѣвшемъ такъ запрятать вещь, что уже никто ее не увидитъ“ [6]).

Въ высшей степени для насъ важно въ этическомъ отношеніи и то *стараніе*, какое прилагалось древними Греками для того, чтобы выставить своего героя происшедшимъ не только отъ Автолика, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и отъ Сисифа, то-есть, именно отъ тѣхъ двухъ лицъ, которыя служатъ олицетвореніемъ величайшей хитрости въ самомъ неблаговидномъ смыслѣ этого слова. Одинъ схоліастъ передаетъ намъ слѣдующее сказаніе, по которому Одиссей является просто сыномъ Сисифа и внукомъ Автолика: „Говорятъ, что Антиклія (дочь Автолика), высланная изъ Аркадіи въ Иѳаку къ Лаэртію, чтобы выйдти за него замужъ, совокупилась по дорогѣ съ Сисифомъ, такъ что Одиссей былъ собственно побочнымъ сыномъ Сисифа. Этотъ Сисифъ, царь Коринѳскій, былъ способенъ на все; Омиръ называетъ его „хитрѣйшимъ изъ мужей“. У принадлежащихъ ему животныхъ онъ отмѣчалъ свое имя посредствомъ одного знака подъ копытомъ животнаго. Въ то же самое время Автоликъ „отличался воровствомъ и ложными клятвами“, и все имъ украденное измѣняло видъ. Укравши, такимъ образомъ, и у Сисифа стадо, и превративши это послѣднее, онъ не перехитрилъ однако Сисифа. Тотъ узналъ свое стадо по мѣткамъ. Автоликъ, желая затѣмъ задобрить Сисифа, угостилъ его и предоставилъ ему свою дочь Антиклію. Когда она сдѣлалась отъ него беременною, онъ ее выдалъ за Лаэртія, вслѣдствіе чего Одиссей есть сынъ Сисифа (а не Лаэртія)“ [7]).

вѣка, который даже съумѣлъ возвратиться, послѣ смерти, опять на этотъ свѣтъ: *Theogn.* 701:

οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Ῥαδαμάνθυος αὐτοῦ,
πλείονα δ' εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω,
ὅστε καὶ ἐξ 'Αΐδεω πολυϊδρίῃσιν ἀνῆλθεν κ. τ. λ.

[6]) *Tzetz.* Lyc. 344 (= *Hesiod.* fr. 68, ed. Lehrs): ὁ Αὐτόλυκος κλεπτοσύνῃ πάντας ὑπερέβαλε, ὥς φησι Ἡσίοδος·

πάντα γὰρ ὅσσα λάβεσκεν ἀείδελα πάντα τίθεσκε.

Позднѣйшія понятія Грековъ объ Автоликѣ, какъ не имѣющія для нашей цѣли никакого значенія, мы можемъ оставить въ сторонѣ. Указанія можно найдти въ изданіяхъ отрывковъ Эврипида, который написалъ цѣлую сатирическую драму подъ заглавіемъ «Автоликъ», — ed. Matth., стр. 99; Bothe, стр. 90; Nauck, стр. 350.

[7]) *Schol. Soph. Aj.* 190: λέγεται γὰρ ἡ 'Αντίκλεια ἀποστελλομένη ἀπὸ 'Αρκαδίας ἐπὶ 'Ιθάκην πρὸς Λαέρτην ἐπὶ γάμον, κατὰ τὴν ὁδὸν Σισύφῳ συνελθεῖν, ἐξ οὗ ἦν φύσει ὁ 'Οδυσσεύς. ὁ δὲ Σίσυφος Κορίνθου βασιλεὺς πανοῦργος ἀνὴρ, περὶ οὗ φησιν Ὅμηρος «ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν»· ὅστις ὑπὸ τοὺς ὄνυχας καὶ τὰς ὁπλὰς τῶν ζώων ἑαυτοῦ

Существованіе въ греческихъ сказаніяхъ подобной тенденціи — производить своего царя отъ этихъ двухъ олицетвореній лжи, обмана и воровства, преимущественно же отъ Автолика, заставляетъ насъ вникнуть поглубже въ значеніе этого послѣдняго. Имя Автолика означаетъ собственно: „самъ волкъ", что̀ мы лучше передадимъ посредствомъ: „истый волкъ" [8]).

Прежде чѣмъ обратимъ вниманіе на этическое значеніе этого имени, мы должны замѣтить, что слово λύκος, „волкъ", не только послужило къ образованію замѣчательнаго множества миѳологическихъ именъ собственныхъ, сложныхъ и производныхъ, но и употреблялось очень часто прямо, какъ имя собственное, въ неизмѣненномъ видѣ. Уже это одно обстоятельство могло бы возбудить въ насъ догадку, не слѣдуетъ ли въ Автоликѣ видѣть именно олицетвореніе или идеалъ самого народа греческаго въ извѣстный періодъ его развитія. Въ этой догадкѣ насъ подтверждаетъ еще и множество другихъ соображеній, изъ которыхъ укажу только на слѣдующія. Что когда-то Греки сравнивали себя охотно съ волками, этому мы имѣемъ неопровержимое свидѣтельство въ Иліадѣ, гдѣ храброе войско Мирмидоновъ, предводительствуемыхъ самимъ Ахилломъ, уподобляется волкамъ въ такихъ выраженіяхъ, которыя устраняютъ всякое со-

---

μονογράμματον ἔγραφε τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Αὐτόλυκος δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ «ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε», καὶ αὐτὰ τὰ κλεπτόμενα παρ' αὐτοῦ τὴν μορφὴν ἤλλασσε. κλέψας οὖν καὶ Σισύφου θρέμματα καὶ μεταβαλών, ὁμοίως οὐκ ἔλαθε τὸν Σίσυφον· ἐπέγνω γὰρ αὐτὰ διὰ τῶν μονογραμμάτων. ἐπὶ τούτοις δὲ ἐξευμενιζόμενος τὸν Σίσυφον, ἐξένισεν αὐτὸν, καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ 'Αντίκλειαν συγκατέκλινεν αὐτῷ, καὶ ἔγκυον ἐξ αὐτοῦ γενομένην τὴν παῖδα συνῴκισε Λαέρτῃ, δι' ὃ Σισύφου ὁ 'Οδυσσεύς. Это мѣсто для насъ замѣчательно не въ одномъ лишь вышеуказанномъ отношеніи. Въ немъ мы находимъ слѣды первобытныхъ семейныхъ отношеній, которыя намъ напоминаютъ важное мѣсто у Иродота, гдѣ говорится о нѣкоторыхъ народахъ Ѳракіи, Herodot. V, 6: τῶν δὲ δὴ ἄλλων Θρηίκων ἐστὶ ὅδε ὁ νόμος· πωλεῦσι τὰ τέκνα ἐπ' ἐξαγωγῇ (въ Греціи же подкидываніе), τὰς δὲ π α ρ θ έ ν ο υ ς ο ὐ φ υ λ ά σ σ ο υ σ ι, ἀλλ' ἐῶσι τοῖσι αὐταὶ βούλονται ἀνδράσι μίσγεσθαι, τὰς δὲ γ υ ν α ῖ κ α ς ἰ σ χ υ ρ ῶ ς φ υ λ ά σ σ ο υ σ ι, καὶ ὠ ν έ ο ν τ α ι τ ὰ ς γ υ ν α ῖ κ α ς παρὰ τῶν γονέων χρημάτων μεγάλων. καὶ τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται, τὸ δ' ἄστικτον ἀγενές. ἀργὸν εἶναι κάλλιστον, γῆς δὲ ἐργάτην ἀτιμότατον. τ ὸ ζ ῆ ν ἀ π ὸ π ο λ έ μ ο υ κ α ὶ λ η ι σ τ ύ ο ς κ ά λ λ ι σ τ ο ν. Можно полагать, что все, здѣсь сказанное (за исключеніемъ татуированія?), приложимо и къ отдаленной эпохѣ Грековъ или ихъ предковъ. См. *Bachofen*, Mutterrecht, подъ сл. Hetärismus der Urzustände (въ Sachregister). На счетъ различныхъ формъ брака у теперешнихъ дикарей см. *Lubbock*, Origin of Civilisation (2-е изд. 1870 г.), гл. III: Marriage and Relationship, стр. 58 сля.

[8]) *Ameis.* въ прим. къ *Odyss.* XIX, 396 (Anhang): «leibhafter Wolf».

мнѣніе [9]). Въ поэмѣ Ликофрона, лучшаго знатока греческихъ древностей, жившаго около 300 года до Р. Хр., Кассандра въ одномъ мѣстѣ аллегорически обозначаетъ Грековъ словомъ „волки": она говоритъ о томъ, какъ въ Авлидѣ Калхантъ „скрѣпилъ (?) клятву волковъ" [10]). У Эсхила встрѣчается даже воззваніе къ богу Аполлону: „Будь для вражьяго войска волкомъ (собственно: волчьимъ)", то-есть, страшнымъ [11]). Замѣчателенъ въ разсматриваемомъ отношеніи и древній обычай Аркадійцевъ одѣваться въ мѣха волковъ и медвѣдей: Павсаній, по крайней мѣрѣ, разказываетъ, что въ первой Мессинской войнѣ жители Аркадскихъ горъ, пришедшіе Мессинцамъ на помощь, имѣли вмѣсто щитовъ и панцырей волчьи и медвѣжьи кожи [12]). Если самъ фактъ и не исторически вѣренъ, то послѣдняя черта тѣмъ не менѣе для насъ важна. Въ несомнѣнной связи со всѣмъ этимъ находятся и сказанія о превращеніи людей въ волковъ,—сказанія, которыя особенно часто встрѣчаются въ аркадскихъ миѳахъ о Зевсѣ Ликейскомъ, то-есть, „волчьемъ" (ибо — какъ уже давно доказано — не иначе это имя понималось самими Греками) [13]). Павса-

9) *Iliad.* XVI, 155 — 167; см. ниже, стр. 109.

10) *Lycophr.* Cass., 329: λύκοις τὸ πρωτόσφακτον (?) ὅρκιον σχάσας. Ср. *Reichard* къ этому м., гдѣ ошибочно утверждается, будто Греки такъ же называются и въ Эврипидовой Ифигеніи Таврической.

11) *Aesch.* Sept. adv. Theb. 145:

καὶ σὺ, Λύκει' ἄναξ, λύκειος γενοῦ
στρατῷ δαΐῳ στόνων ἀϋτᾶς.

Сравн. *Hesych.* λυκεῖον· φοβερόν.

12) *Paus.* IV, 11, 3: θώρακα γὰρ ἢ ἀσπίδα εἶχεν ἕκαστος, ὅσοι δὲ ἠπόρουν τούτων, περιεβέβληντο αἰγῶν νάκας καὶ προβάτων, οἱ δὲ καὶ θηρίων δέρματα, καὶ μάλιστα οἱ ὀρεινοὶ τῶν Ἀρκάδων λύκων τε καὶ ἄρκτων.

13) Насчетъ Ликантропіи смотри *Welcker*, Kleine Schriften, III (1850), стр. 157 — 185: Lykanthropie, ein Aberglaube und eine Krankheit. Очень поверхностно судитъ объ этомъ предметѣ Коксъ: *George W. Cox*, The Mythology of the Aryan Nations, I (1870), стр. 429, говорится о «confusion between Leukos, bright, as a general epithet, and *the same* [?!] word Lukos, as a special name for the wolf, from which sprung first the myth of the transformation of Lykâôn, and then probably the wide-spread superstition of Lykanthropy». Связь со сказаніями объ оборотнѣ (Wärwolf), на которую указывали нѣкоторые ученые, онъ вполнѣ отрицаетъ и относитъ эти послѣднія въ иную категорію, см. *тамъ же* стр. 459. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что уже и въ древности подобныя сказанія существовали не у однихъ только Грековъ. Нѣчто подобное существовало, должно быть, и у древнихъ Невровъ. По крайней мѣрѣ, мы знаемъ изъ Иродота, что Греки и Скиѳы приписывали каждому изъ этихъ народовъ свойство превращаться въ волка и затѣмъ опять въ человѣка. *Herodot.* IV, 105: κινδυ-

ній, говоря объ основаніи Ликоріи, древнѣйшаго, по преданію, города Греціи, приводитъ сказаніе, по которому жители этого города спасались, во время Девкаліонова потопа, на гору Парнасъ „подъ предводительствомъ волковъ“ [14]). У того же писателя сохранилось и слѣдующее преданіе: Данай приходитъ въ Аргосъ, желая овладѣть престоломъ Геланора, тамошняго царя. Когда народъ колебался, кого изъ нихъ предпочесть, появившійся откуда-то волкъ бросился предъ его глазами на быка, находившагося во главѣ стада, и растерзалъ его. Уподобляя Даная волку, а Геланора быку, Аргосцы рѣшились отдать престолъ Данаю [15]). Тѣлохранители тирановъ носили на щитахъ изображеніе волка [16]). Мы знаемъ даже, что при многихъ судилищахъ находились изображенія „героя“ Лика, „который имѣлъ видъ волка“ [17]). Полагаютъ, что этотъ волкъ былъ ничто иное, какъ „сим-

---

νεύουσι δὲ οἱ ἄνθρωποι οὗτοι (Νευροί) γόητες εἶναι. λέγονται γὰρ ὑπὸ Σκυθέων καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ Σκυθικῇ κατοικημένων ὡς ἔτεος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὖτις ὀπίσω ἐς τὠυτὸ κατίσταται. ἐμὲ μέν νυν ταῦτα λέγοντες οὐ πείθουσι, λέγουσι δὲ οὐδέν ἧσσον, καὶ ὀμνῦσι δὲ λέγοντες. Ср. *Welcker*, въ указ. соч., стр. 171.

[14]) *Paus.* X, 6, 2: τῶν δὲ ἀνθρώπων ὅσοι διαφυγεῖν τὸν χειμῶνα ἠδυνήθησαν, λύκων ὠρυγαῖς ἀπεσώθησαν ἐς τοῦ Παρνασοῦ τὰ ἄκρα ὑπὸ ἡγεμόσι τῆς πορείας τοῖς θηρίοις, πόλιν δὲ ἣν ἔκτισαν, ἐκάλεσαν ἐπὶ τούτῳ Λυκώρειαν. То обстоятельство, что весь миѳъ является здѣсь догадкою для этимологическаго объясненія имени Λυκώρεια, не мѣшаетъ видѣть въ немъ остатки, можетъ быть, очень древняго преданія.

[15]) *Тамъ же,* II, 19, 3: Δαναὸς δὲ ἱδρύσατο Λύκιον Ἀπόλλωνα ἐπ' αἰτίᾳ τοιαύτῃ· παραγενόμενος ἐς τὸ Ἄργος ἠμφισβήτει πρὸς Γελάνορα τὸν Σθενέλα περὶ τῆς ἀρχῆς. ῥηθέντων δὲ ἐπὶ τοῦ δήμου παρ' ἀμφοτέρων πολλῶν τε καὶ ἐπαγωγῶν, καὶ οὐχ ἧσσον δίκαια λέγειν τοῦ Γελάνορος δόξαντος, ὁ μὲν δῆμος ὑπερέθετο, φασίν, ἐς τὴν ἐπιοῦσαν κρίνειν· ἀρχομένης δὲ ἡμέρας ἐς βοῶν ἀγέλην νεμομένην πρὸ τοῦ τείχους ἐσπίπτει λύκος (картина восходящаго солнца?), προσπεσὼν δὴ ἐμάχετο πρὸς ταῦρον ἡγεμόνα τῶν βοῶν. παρίσταται δὴ τοῖς Ἀργείοις τῷ μὲν Γελάνορα, Δαναὸν δὲ εἰκάσαι τῷ λύκῳ, ὅτι οὔτε τὸ θηρίον τοῦτό ἐστιν ἀνθρώποις σύντροφον οὔτε Δαναός σφισιν ἐς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου. ἐπεὶ δὲ τὸν ταῦρον κατειργάσατο ὁ λύκος, διὰ τοῦτο ὁ Δαναὸς ἔσχε τὴν ἀρχήν. Тутъ каждая черта дышетъ первобытностью.

[16]) *Suid.* подъ сл. Λυκόποδες· οὕτως ἐκάλουν τοὺς τυράννων δορυφόρους, τοὺς γὰρ ἀκμάζοντας τῶν οἰκετῶν ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος φυλακῇ ἔλαβον. Λυκόποδες δὲ ἐκαλοῦντο, ὅτι διὰ παντὸς εἶχον τοὺς πόδας λύκων δέρμασι κεκαλλυμένους... ἢ διὰ τὸ ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀσπίδων ἐπίσημον λύκον.

[17]) *Harpocr.* подъ сл. δεκάζων· Ἐρατοσθένης δὲ (въ III столѣтіи до Р. Хр.) ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας, πόθεν τὸ πρᾶγμα εἴρηται, δηλοῖ, οὕτω λέγων·

волъ“ самого Аполлона [18]), какъ и волкъ, изображаемый на аргосскихъ монетахъ [19]), и золотой волкъ, находящійся въ дельфійскомъ храмѣ [20]). Сюда, можетъ быть, слѣдуетъ отнести и того „героя“ Ли-

---

Λύκος ἐστὶν Ἥρως πρὸς τοῖς ἐν Ἀθήναις δικαστηρίοις, τοῦ θηρίου μορφὴν ἔχων κ. τ. λ. Ср. *Poll.* VIII, 121; *Hesych.* подъ сл. Λύκου δέκας; *Suid.* подъ сл. Λύκου δέκας· παροιμιῶδες. ἐπεὶ Λύκας ὁ ἥρως ὕδρυτο παρὰ τοῖς δικαστηρίοις ἔνθα προσήδρευον οἱ συκοφάνται κ. τ. λ.; *Aristoph.*, Vesp. 389: ὦ Λύκε δέσποτα γείτων ἥρως· σὺ γὰρ οἷσπερ ἐγὼ κεχάρησαι τοῖς δακρύοισιν τῶν φευγόντων ἀεὶ καὶ τοῖς ὀλοφυρμοῖς.

[18]) Замѣчательно, какъ *Преллеръ*, считая волка олицетвореніемъ силы *враждебной* Аполлону, признаетъ его, однако, *символомъ* Аполлоновскаго культа и связанныхъ съ нимъ учрежденій. Griech. Mythol. I (3-е изд. 1872 г.), стр. 202: Und zwar scheint das scheue (?) und gefrässige Thier des Waldes und des Winters (sic)... eine der lichten Gewalt des Apollo widerstrebende Macht des Winters, der *gefrässigen Pest* und anderer Plagen bedeutet zu haben, welche Apollo in siegreicher Majestät *vertreibt und abwährt* (?! Въ Иліадѣ, напротивъ, самъ Аполлонъ виновникъ чумы). *Indessen hatte es, wie die meisten Ortslegenden beweisen, vorherrschend die Bedeutung eines scheuen, flüchtigen angenommen, welcher bei Apollo als dem Schutzgotte der Flüchtigen und Bittenden* (φύξιος) *Gnade findet* [странно!]: eine Vorstellung, die sich von selbst aus den leitenden Ideen der Apollinischen Mordsühne erklärt, nach welchen *für den flüchtigen Verbrecher*, nachdem er sich der Vorgeschriebenen Busse und Sühne unterzogen, *Schutz und Wiederherstellung möglich wurde*; daher in Athen der Wolf des Apoll oder der aus ihm entstandene Heros Wolf sogar zum Sinnbilde des Schutzes der Gerichtshöfe überhaupt geworden war. Ср. II, 157, прим. 1. Единственнымъ подтвержденіемъ мнѣнія, что волкъ считался враждебнымъ Аполлону, является у Преллера указаніе на одно мѣсто у *Софокла* (El., 6), гдѣ Аполлонъ называется Λυκοκτόνος, то-есть, «убивающимъ волковъ». Въ такомъ случаѣ слѣдовало ему, однако, указать и на *Hesych.* Λυκοκτόνου θεοῦ· Σοφοκλῆς Ἠλέκτρᾳ. Ἀρίσταρχος, διὰ τὸ τὸν θεὸν νόμιον εἶναι καὶ τῶν βοσκημάτων φυλακὴν ποιούμενον τὸν Ἀπόλλωνα, ἀναιρεῖν αὐτούς. οὐ καλῶς. ἔστι γὰρ ὁ λύκος ἱερὸν Ἀπόλλωνος. Ср. *Müller*, Dor. I, стр. 306: Minder alt ist sicher die Sikyonische Sage von dem die Wölfe *abhaltenden* Apollo, und das Epitheton Λυκοκτόνος (Lupercus [?]) bei Sophokles und Andern. Сказаніе о томъ, какъ Аполлонъ освободилъ жителей Сикіона отъ частыхъ нападеній волковъ см. *Paus.* II, 9, 7: ...ὁ θεὸς τόπον τινὰ εἰπὼν ἔνθα ἔκειτο αὖον (?) ξύλον, τούτου φλοιὸν ἔχρησε τοῦ ξύλου καὶ κρέας ὁμοῦ προθεῖναι τοις θηρίοις. τοὺς μὲν αὐτίκα, ὡς ἐγεύσαντο, διέφθειρεν ὁ φλοιός. Можно было бы подумать, что Греки знали средство, какъ отравлять волковъ, чему, однако, противорѣчатъ слѣдующія затѣмъ слова: τὸ ξύλον δὲ ἐκεῖνο ἔκειτο μὲν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Λυκίου (въ храмѣ Ликійскаго Аполлона въ Сикіонѣ), ὅ τι δὲ ἦν δένδρον, οὐδὲ οἱ τῶν Σικυωνίων ἐξηγηταὶ συνίεσαν.

[19]) *Preller*, I, 202, прим. 3.

[20]) *Ael.* N. A. X, 26: χαίρειν δὲ αὐτῷ (τῷ λύκῳ) καὶ τὸν Ἀπόλλω λόγος, καὶ ἡ αἰτία διαῤῥέουσα καὶ εἰς ἐμὲ ἀφίκετο. τόν γάρ τοι θεὸν τοῦτον τεχθῆναί φασι τῆς Λητοῦς μεταβαλούσης τὸ εἶδος ἐς λύκαιναν... ταυτῇ τοι καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνακεῖσθαι

каса въ сицилійскомъ городѣ Темезѣ, о которомъ намъ сообщаетъ Павсаній, что онъ изображался въ волчьемъ мѣху и что ему приносились когда-то въ жертву дѣвицы [21]).

Подобныхъ данныхъ, подтверждающихъ, что Греки и самихъ себя, и своихъ героевъ сравнивали съ волками, можно было бы привести безчисленное множество. Мало того: даже старинныя прозванія самыхъ высшихъ и какъ разъ самыхъ древнѣйшихъ божествъ [22]), Зевса (Λύκαιος) и Аполлона (Λύκειος, Λύκιος), находятся, очевидно, въ столь тѣсной связи съ понятіемъ „волкъ“ (λύκος), что, не смотря на всѣ усилія, ученые не могли опровергнуть глубокаго значенія этой связи [23]). К. О. Мюллеръ, говоря объ Аполлонѣ, справедливо замѣчаетъ, что невѣроятно, чтобы волкъ сдѣлался символомъ Аполлона только вслѣдствіе случайнаго сходства слова λύκος, „волкъ“, съ λύκη, „свѣтъ“, какъ это утверждали и утверждаютъ нѣкоторые до сихъ поръ [24]). Что понятія „свѣтъ“ и „волкъ“ оба одинаково важны при

λύκον πέπυσμαι χαλκοῦν, τὴν τῆς Λητοῦς ὠδῖνα αἰνιττόμενον. οἱ δὲ οὐ διὰ τοῦτό φασιν, ἀλλὰ ἐπεὶ κλαπέντα ἀναθήματα ἐκ τοῦ νεὼ καὶ κατορυχθέντα ὑπὸ τῶν ἱεροσύλων λύκος τὸ ζῶον κατεμήνυσε, παρελθὼν εἰς τὸν νεὼν καὶ τῶν προφητῶν τινα τῆς ἐσθῆτος τῆς ἱερᾶς ἑλκύσας τῷ στόματι, καὶ προσαγαγὼν μέχρι τοῦ τόπου, ἐν ᾧ τὰ ἀναθήματα ἐκέκρυπτο, εἶτα τοῖς προσθίοις ὤρυττεν αὐτόν. Ср. *Ael.* N. A. XII, 40: τιμῶσι δὲ ἄρα Δελφοὶ μὲν λύκον... Δελφοῖς μὲν χρυσίον ἱερὸν σεσυλημένον καὶ ἐν τῷ Παρνασσῷ κατορωρυγμένον ἀνίχνευσεν [ὁ] λύκος; *Paus.* X, 14, 7 (4), гдѣ разказывается даже, что этотъ волкъ растерзалъ вора. Особенно важно извѣстіе *Plut.* Pericl. 21, что Лакедэмоняне и Аѳиняне, желая присвоить себѣ право первенства у дельфійскаго оракула (προμαντεία), помѣщали соотвѣтствующія тому надписи именно на этомъ золотомъ изображеніи волка въ Дельфахъ.

[21]) *Paus.* VI, 6, 7—11, гдѣ Павсаній, между прочимъ, разказываетъ, что самъ видѣлъ копію старинной картины съ изображеніемъ Ликаса: τόδε μὲν ἤκουσα, γ ρ α φ ῇ δ ὲ τ ο ι ᾷ δ ε ἐ π ι τ υ χ ὼ ν ο ἶ δ α. ἦ ν δ ὲ α ὕ τ η γ ρ α φ ῆ ς μ ί μ η μ α ἀ ρ χ α ί α ς. νεανίσκος Σύβαρις καὶ Κάλαβρός τε ποταμὸς καὶ Λύκα πηγή, πρὸς δὲ ἡρῷόν τε καὶ Τεμέσα ἦν ἡ πόλις, ἐν δέ σφισι καὶ δ α ί μ ο ν (Λύκας), ὅντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὔθυμος, χ ρ ό α ν τ ε δ ε ι ν ῶ ς μ έ λ α ς κ α ὶ τ ὸ ε ἶ δ ο ς ἅ π α ν ἐ ς τ ὰ μ ά λ ι σ τ α φ ο β ε ρ ό ς, λ ύ κ ο υ δ ὲ ἀ μ π ί σ χ ε τ ο δ έ ρ μ α ἐ σ θ ῆ τ α· ἐ τ ί θ ε τ ο δ ὲ κ α ὶ ὄ ν ο μ α Λ ύ κ α ν τ ὰ ἐ π ὶ τ ῇ γ ρ α φ ῇ γ ρ ά μ μ α τ α.

[22]) *K. O. Müller*, Dor. I, стр. 311.

[23]) Этому вопросу посвящено соч. *Jurgiewicz*, De Jovis Lycaei natura cognominisque hujus ratione (1867). Ср. *Heinr. Dietr. Müller*, Mythologie griechischer Stämme, II, 1-ste Abtheilung (1861), стр. 81 слл. Къ этому вопросу мы еще возвратимся ниже (въ IV главѣ), гдѣ будемъ говорить о Ликаонѣ и Зевсѣ Ликейскомъ.

[24]) *K. O. Müller*, Dor. I, стр. 307: Was nun den Wolf betrifft, so ist nicht glaublich, dass er seine Stelle als Symbol des Apollon blos einer zufälligen Namens-

Въ другомъ мѣстѣ (въ той же пѣсни), гдѣ описывается побѣда Грековъ надъ Троянцами, поэтъ, представивъ возмутительно обстоятельную картину ожесточенной рѣзни, уподобляетъ наконецъ всѣхъ греческихъ предводителей волкамъ, ворвавшимся въ стадо овецъ или козъ, въ слѣдующихъ краснорѣчивыхъ выраженіяхъ:

„Каждый изъ этихъ предводителей Данайцевъ поражалъ своего противника. Подобно тому, какъ хищные волки нападаютъ на ягнятъ и козлятъ, вырываютъ ихъ изъ стада, разсѣявшагося въ горахъ по неопытности пастуха, и, чуть увидавши, сейчасъ уносятъ безпомощныхъ (животныхъ); такъ и Данайцы напали на Троянцевъ. Тѣ съ крикомъ бросились въ бѣгство, не думая (больше) о защитѣ" [28]).

Изъ этихъ двухъ мѣстъ мы можемъ составить себѣ понятіе о тѣхъ качествахъ, представителемъ которыхъ считался волкъ. Вотъ они: *хищность*, *кровожадность*, *свирѣпость*, *обжорливость*, и при всемъ томъ, замѣтимъ, *неустрашимость* [29]). Слѣдовательно, Автоликъ служилъ первоначально олицетвореніемъ именно всѣхъ этихъ качествъ, которыя, за исключеніемъ неустрашимости, кажутся намъ теперь пороками, но въ извѣстное время, должно быть, считались достоинствами.

Но если мы опять обратимся къ тому Автолику, котораго намъ передаютъ пѣсни Омира и Исіода, то найдемъ изображеніе этого героя значительно смягченнымъ. Неустрашимость, правда, осталась;

---

[28]) *Тамъ же*, 351.

οὗτοι ἄρ' ἡγεμόνες Δαναῶν ἕλον ἄνδρα ἕκαστος.
ὡς δὲ λύκοι ἄρνεσσιν ἐπέχραον ἢ ἐρίφοισιν
σίνται, ὑπὲκ μήλων αἱρεύμενοι, αἵ τ' ἐν ὄρεσσιν
ποιμένος ἀφραδίῃσι διέτμαγεν· οἳ δὲ ἰδόντες
αἶψα διαρπάζουσιν ἀνάλκιδα θυμὸν ἐχούσας·
ὡς Δαναοὶ Τρώεσσιν ἐπέχραον. οἳ δὲ φόβοιο
δυσκελάδου μνήσαντο, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.

[29]) Голодные волки, какъ извѣстно, отличаются замѣчательною безбоязненностью.—Нельзя, правда, отрицать, что съ понятіемъ о волкѣ со временемъ стало соединяться понятіе о боязливости, собственно, бѣгствѣ. Но эта сторона въ характерѣ животнаго могла выдвинуться только тогда, когда всѣ прочія качества его перестали уже считаться идеаломъ. Что первоначально волкъ, должно быть, не признавался трусливымъ, на это указываетъ между прочимъ и слово λυκοθρασής вм. λυκοθαρσής, то-есть, «смѣлый, какъ волкъ» и множество именъ собственныхъ, сложныхъ со словомъ «волкъ», которыя, какъ напримѣръ, нѣм. Wolfhart, «волчье сердце» (въ *Нибелунгахъ*), были бы не мыслимы, если-бы волкъ считался трусливымъ животнымъ.

понятіи младенческаго народа, съ волкомъ, то и не должны говорить о волкѣ, какъ о символѣ извѣстнаго божества. Что значитъ символъ, не означающій самой природы, самаго существа того предмета, знаменіемъ котораго онъ считается? Мыслимъ ли къ тому еще символъ, находящійся даже въ противорѣчіи съ означаемымъ предметомъ?

Сказаннаго мною считаю достаточнымъ для того, чтобы убѣдить, что волкъ служилъ когда-то олицетвореніемъ греческаго идеала. Сообразно съ этимъ убѣжденіемъ я смотрю и на значеніе имени Автолика.

Итакъ Автоликъ, то-есть, *„самъ волкъ“* (подобно тому какъ, напримѣръ, у насъ говорятъ „самъ чортъ“), представляетъ намъ идеалъ первобытнаго Грека. Посмотримъ теперь, какія этическія понятія связывались первоначально съ понятіемъ „волкъ“. Въ древнѣйшемъ, дошедшемъ до насъ греческомъ памятникѣ, въ Иліадѣ, воины Ахилла сравниваются, какъ мы уже замѣтили, съ волками. Вотъ то мѣсто, гдѣ поэтъ разказываетъ намъ какъ Ахиллъ вооружалъ своихъ Мирмидоновъ для предстоящаго сраженія:

„Ахиллъ же, ходя вдоль всѣхъ шатровъ, вооружалъ Мирмидоновъ. Тѣ же—словно волки кровожадные (собственно: ѣдящіе сырое мясо), которыхъ сердце исполнено неизмѣримой отважности, и которые грызутъ большаго рогатаго оленя, повергнутаго ими въ горахъ. У всѣхъ щеки замараны кровью. Вотъ идутъ они толпою къ темной водѣ источника локать сверху темную воду, изрыгая при этомъ кровь растерзаннаго животнаго! Въ груди у нихъ — неустрашимое сердце; переполненные желудки раздуты! Таковы были и предводители, и старшіе Мирмидоновъ, обступившіе храбраго слугу быстроногаго Ахилла“[27]).

[27]) *Iliad.* XVI, 155:

Μυρμιδόνας δ' ἄρ' ἐποιχόμενος θώρηξεν Ἀχιλλεύς,
πάντας ἀνὰ κλισίας σὺν τεύχεσιν. οἳ δὲ λύκοι ὣς
ὠμοφάγοι, τοῖσίν τε περὶ φρεσὶν ἄσπετος ἀλκή,
οἵ τ' ἔλαφον κεραὸν μέγαν οὔρεσι δῃώσαντες
δάπτουσιν· πᾶσιν δὲ παρήιον αἵματι φοινόν·
καί τ' ἀγεληδὸν ἴασιν ἀπὸ κρήνης μελανύδρου
λάψοντες γλώσσῃσι ἀραιῇσιν μέλαν ὕδωρ
ἄκρον, ἐρευγόμενοι φόνον αἵματος· ἐν δέ τε θυμός
στήθεσιν ἄτρομός ἐστι, περιστένεται δέ τε γαστήρ·
τοῖοι Μυρμιδόνων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
ἀμφ' ἀγαθὸν θεράποντα ποδώκεος Αἰακίδαο
ῥώοντ'.

Въ другомъ мѣстѣ (въ той же пѣсни), гдѣ описывается побѣда Грековъ надъ Троянцами, поэтъ, представивъ возмутительно обстоятельную картину ожесточенной рѣзни, уподобляетъ наконецъ всѣхъ греческихъ предводителей волкамъ, ворвавшимся въ стадо овецъ или козъ, въ слѣдующихъ краснорѣчивыхъ выраженіяхъ:

„Каждый изъ этихъ предводителей Данайцевъ поражалъ своего противника. Подобно тому, какъ хищные волки нападаютъ на ягнятъ и козлятъ, вырываютъ ихъ изъ стада, разсѣявшагося въ горахъ по неопытности пастуха, и, чуть увидавши, сейчасъ уносятъ безпомощныхъ (животныхъ); такъ и Данайцы напали на Троянцевъ. Тѣ съ крикомъ бросились въ бѣгство, не думая (больше) о защитѣ“ [28]).

Изъ этихъ двухъ мѣстъ мы можемъ составить себѣ понятіе о тѣхъ качествахъ, представителемъ которыхъ считался волкъ. Вотъ они: *хищность*, *кровожадность*, *свирѣпость*, *обжорливость*, и при всемъ томъ, замѣтимъ, *неустрашимость* [29]). Слѣдовательно, Автоликъ служилъ первоначально олицетвореніемъ именно всѣхъ этихъ качествъ, которыя, за исключеніемъ неустрашимости, кажутся намъ теперь пороками, но въ извѣстное время, должно быть, считались достоинствами.

Но если мы опять обратимся къ тому Автолику, котораго намъ передаютъ пѣсни Омира и Исіода, то найдемъ изображеніе этого героя значительно смягченнымъ. Неустрашимость, правда, осталась;

---

[28]) *Тамъ же*, 351.

οὗτοι ἄρ' ἡγεμόνες Δαναῶν ἕλον ἄνδρα ἕκαστος.
ὡς δὲ λύκοι ἄρνεσσιν ἐπέχραον ἢ ἐρίφοισιν
σίνται, ὑπὲκ μήλων αἱρεύμενοι, αἵ τ' ἐν ὄρεσσιν
ποιμένος ἀφραδίῃσι διέτμαγεν· οἳ δὲ ἰδόντες
αἶψα διαρπάζουσιν ἀνάλκιδα θυμὸν ἐχούσας·
ὡς Δαναοὶ Τρώεσσιν ἐπέχραον. οἳ δὲ φόβοιο
δυσκελάδου μνήσαντο, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.

[29]) Голодные волки, какъ извѣстно, отличаются замѣчательною безбоязненностью.—Нельзя, правда, отрицать, что съ понятіемъ о волкѣ со временемъ стало соединяться понятіе о боязливости, собственно, бѣгствѣ. Но эта сторона въ характерѣ животнаго могла выдвинуться только тогда, когда всѣ прочія качества его перестали уже считаться идеаломъ. Что первоначально волкъ, должно быть, не признавался трусливымъ, на это указываетъ между прочимъ и слово λυκοθρασής вм. λυκοθαρσής, то-есть, «смѣлый, какъ волкъ» и множество именъ собственныхъ, сложныхъ со словомъ «волкъ», которыя, какъ напримѣръ, нѣм. Wolfhart, «волчье сердце» (въ *Нибелунгахъ*), были бы не мыслимы, если-бы волкъ считался трусливымъ животнымъ.

мы ее узнаемъ, по крайней мѣрѣ, въ смѣлости, необходимой для клятвопреступленій, которыми отличался Автоликъ. Но хищность и жадность превратились въ вороватость и хитрость, сопровождаемую ложью и обманомъ. О свирѣпости, кровожадности и обжорливости нѣтъ уже больше и рѣчи. Съ теченіемъ времени Автоликъ подвергнулся еще большему измѣненію: за нимъ остался только неопредѣленный характеръ хитрости, измѣнившейся, наконецъ, въ мудрость или всевѣдѣніе [30]).

Но дѣйствительно ли мы имѣемъ достаточное основаніе приписывать первоначальному Автолику всѣ вышеуказанныя безнравственныя качества? Вслѣдствіе отсутствія въ древнѣйшихъ памятникахъ данныхъ, которыя бы прямо подтверждали мое предположеніе о первоначальномъ характерѣ Автолика, подобный вопросъ все еще могъ бы казаться, на первый взглядъ, довольно умѣстнымъ. Но стоитъ только обратить вниманіе на другія миѳологическія имена, сложныя съ словомъ λύκος, чтобы убѣдиться, что съ большею частью ихъ связаны самыя ужасающія воспоминанія, вслѣдствіе чего и становится понятнымъ, почему эти герои являются иногда даже просто врагами всякаго порядка и подвергаются зато печальной участи. *Ликопей* (Λυκωπεύς, „волчеглазый"), сынъ Агрія (то-есть, „свирѣпаго"), убитый вмѣстѣ съ братьями Діомидомъ [31]); *Ликаонъ* („хищный или обжорливый какъ волкъ"? ср. λυκόω), пожирающій дѣтей и наказанный зато Зевсомъ; вышеупомянутый герой *Ликасъ*, о которомъ мы знаемъ, что ему когда-то приносились въ жертву дѣвицы и что Ираклъ убилъ его, и множество другихъ именъ вполнѣ убѣдительно говорятъ, какія качества приписывались первоначально и Автолику. Тотъ фактъ, что Автоликъ является лишеннымъ особенно поразительныхъ чертъ грубости, дѣлаетъ намъ его еще болѣе важнымъ, какъ доказательство нашего предположенія объ идеальномъ его значеніи. Народъ до того привыкъ видѣть въ немъ свой идеалъ, что рѣшился лучше умолчать о всѣхъ болѣе безнравственныхъ сторонахъ своего героя, чѣмъ представлять его силою враждебною. Особенно интересно, что мы не имѣемъ почти никакихъ преданій о поступкахъ Автолика, игравшаго, по видимому, столь важную роль. Это могло произойдти только вслѣдствіе того, что всѣ разказы, связанные съ именемъ этого героя, отличались, должно быть, особенною дикостью. Нѣчто подобное мы смѣло

---

[30]) См. выше, прим. 5.

[31]) *Apollod.* I, 8, 6.

можемъ предположить и о другомъ миѳическомъ лицѣ, а именно о *Ликѣ*, сынѣ Посидона и Келэны, о которомъ мы знаемъ, что онъ былъ перенесенъ на острова блаженныхъ, но за какія заслуги—неизвѣстно [32]).

Изъ всего этого я считаю уже очевидно вытекающимъ, что такъ же точно доомировскій свирѣпый Автоликъ считался въ свое время нравственнымъ идеаломъ, какъ и въ омировское время онъ является идеаломъ въ болѣе смягченномъ видѣ. Но, зная глубоко укоренившееся слишкомъ оптимистическое направленіе нашей науки, я не могу надѣяться, чтобы это показалось одинаково убѣдительнымъ для всѣхъ читателей. И не говоря уже о первоначальномъ Автоликѣ, какимъ онъ намъ представляется на основаніи приведенныхъ соображеній, слѣдуетъ, къ сожалѣнію, признаться, что и Автоликъ омировскихъ временъ не только не считается *дѣйствительнымъ* греческимъ идеаломъ какого-либо времени, но и отрицается даже самъ фактъ, что, по крайней мѣрѣ, *въ греческихъ сказаніяхъ* онъ играетъ подобную, то-есть, идеальную роль.

Въ Одиссеѣ говорится объ Автоликѣ, что онъ „превзошелъ всѣхъ людей воровствомъ и ложными клятвами". Воровство и ложь совершаются въ омировскихъ пѣсняхъ, какъ извѣстно, самыми знаменитыми героями. Какъ нарочно еще самъ поэтъ прибавляетъ на счетъ Автолика, что это искусство въ кражѣ и клятвопреступленіяхъ „ему далъ самъ богъ Эрмій". Можно ли ожидать лучшаго доказательства, что, по крайней мѣрѣ, *въ преданіи* эти качества считались хорошими? Вѣдь и Эрмій, будучи еще въ пеленкахъ, даетъ въ омировскомъ гимнѣ ложную клятву предъ глазами самого Зевса, который восхищается хитростью и лживостью ребенка [33]).

Замѣчательно, какъ смотритъ на эти данныя Нэгельсбахъ. Отстаивая въ своей „Омировской теологіи" правдолюбіе греческихъ героевъ,—причемъ онъ указываетъ преимущественно на тѣ случаи, когда они „не скрываютъ притворно даже безнравственныхъ поступковъ и

---

[32]) *Apollod.* III, 10, 1; *Heyne*, Observ. къ этому м. стр. 272.

[33]) *Hymn. hom. in Merc.*, 383:

> ὡς οὐκ αἴτιός εἰμι· μέγαν δ' ἐπιδώσομαι ὅρκον·
> οὐ μὰ τάδ' ἀθανάτων εὐκόσμητα προθύραια.
> καί που ἐγὼ τούτῳ (Аполлону) τίσω ποτὲ νηλέα φώρην,
> καὶ κρατερῷ περ ἐόντι· σὺ δ' ὁπλοτέροισιν ἄρηγε.
> ὣς φάτ' ἐπιλλίζων Κυλλήνιος Ἀργειφόντης·
> καὶ τὸ σπάργανον εἶχεν ἐπ' ὠλένῃ οὐδ' ἀπέβαλλε.
> Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασσεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα.

страстей" [34]),—онъ продолжаетъ: „болѣе или менѣе это правдолюбіе есть характеристическое качество всѣхъ омировскихъ героевъ... То мѣсто, гдѣ говорится объ Автоликѣ, дѣдѣ Одиссея, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε, противорѣчитъ сказанному только на видъ. Что его хитрость (Verschmitztheit) считалась необыкновеннымъ, ему только одному доставшимся искусствомъ, на это указываютъ слова: θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας, вслѣдствіе чего оно является исключеніемъ, только подтверждающимъ общее правило еще болѣе" [35]). Конечно не мыслимо, чтобы способность *превосходить всѣхъ* въ чемъ бы то ни было могла считаться *не исключеніемъ*, а общимъ правиломъ. Поэтому, *превосходство* Автолика является тутъ дѣйствительно исключеніемъ и особеннымъ даромъ бога; но какъ изъ этого можно заключить, что сами тѣ качества, въ которыхъ Автоликъ превосходилъ *всѣхъ другихъ*, считались непозволительными или даже *небывалыми*—это непонятно [36]). Да и вообще ненаучность пріемовъ Нэгельсбаха должна бы казаться непонятною, если бы мы не привыкли уже давно къ подобнымъ вещамъ у всѣхъ представителей спиритуалистическаго направленія.

Оставивъ омировское время въ сторонѣ, посмотримъ теперь, какіе слѣды сохранились въ исторической Греціи этой, всего ярче бросающейся въ глаза, стороны Автолика, вслѣдствіе которой онъ является какъ бы отцомъ всѣхъ клятвопреступниковъ.

Лучшимъ сочиненіемъ относительно значенія клятвы у Грековъ считается трудъ Лазо̀, посвященный этому предмету [37]). „Правдивость

---

[34]) *Nägelsbach*, H. Th. стр. 229: . . . so findet auch kein heuchlerisches Verdecken und Bemänteln unsittlicher Leidenschaften oder Zustände statt, sondern es herrscht in dieser Hinsicht eine *ausserordentliche Ehrlichkeit* (!).

[35]) *Тамъ же.*

[36]) Издатель этой книги, *Аутенритъ*, дѣлаетъ здѣсь еще примѣчаніе, что если Автоликъ называется «благороднымъ», то это ровно ничего не значитъ: «πατὴρ ἐσθλός heisst er doch wohl *nach der stehenden Formel, also ohne Bezug auf den Relativsatz*»; при этомъ онъ указываетъ на три мѣста: *Od.* I, 115; II, 46; XVI, 214, гдѣ Тилемахъ называетъ своего отца благороднымъ.—Итакъ это stehende Formel!

[37]) *Lasaulx*, Der Eid bei den Griechen, помѣщено въ его Studien des class. Alterth. (1854), стр. 177—205. Тамъ же стр. 177, прим. 1, указана и предшествовавшая литература. Сравни *Nägelsbach* въ указ. м., гдѣ указана и неизвѣстная мнѣ диссертація *Putsche*, De vi et natura juramenti Stygii etc. (1844); *Nägelsb.* Nachh. Th. (1857) стр. 241 слл.; *Hermann*, Gr. Ant. II, § 22 (3 изд. 1858, стр. 119 слл.).

въ мысляхъ и поступкахъ, говоритъ онъ въ началѣ, „считалась у Грековъ главнѣйшимъ постулатомъ настоящей нравственности, правдолюбіе считалось основаніемъ всѣхъ великихъ добродѣтелей“. Съ этимъ мнѣніемъ мы никакъ не можемъ согласиться безусловно. Что въ подтвержденіе подобнаго неопредѣленнаго мнѣнія можно привести множество доказательствъ, это понятно само собою. Дѣйствительно, были люди, которые придерживались такого взгляда. Но если бы мы отсюда заключили, что правдолюбіе пользовалось такимъ признаніемъ *всегда* и *во всей Греціи*, что оно было требованіемъ не отдѣльныхъ только, болѣе развитыхъ, личностей и частей общества, а качествомъ, лежавшимъ въ основаніи характера всего греческаго народа съ самыхъ древнѣйшихъ поръ, то подобный выводъ оказался бы въ высшей степени ошибочнымъ. Въ подтвержденіе стоитъ указать только на матеріалъ, собранный самимъ Лазо̀ [38]). Изъ него явствуетъ (хотя нѣкоторыя ссылки и не вполнѣ удачны), что изрѣченіе Эврипидовой Ифигеніи: „вся Греція вѣроломна“, не можетъ считаться преувеличеннымъ [39]). Извѣстный лакедэмонскій предводитель Лисандръ, отличавшійся строгимъ соблюденіемъ старинныхъ народныхъ обычаевъ, могъ утверждать, что „гдѣ недостаточно львиной кожи, тамъ слѣдуетъ къ ней пришить лисью“; что „дѣтей слѣдуетъ обманывать игральными костями, взрослыхъ же клятвами“ [40]). Лживость Критянъ перешла даже въ пословицу. Такъ же извѣстны были Ѳессалійцы своимъ непостоянствомъ и вѣроломностью. Подобныхъ примѣровъ у Лазо̀ указано множество. Неудивительно, если Цицеронъ, признавая за Греками всевозможныя превосходства, утверждаетъ однако, что „эта нація никогда не уважала святости свидѣтельствъ и обѣщаній (то-есть,

---

[38]) Въ указ. соч. стр. 203—206.

[39]) *Eurip.* Iphig., Taur. 1205: πιστὸν Ἑλλὰς οἶδεν οὐδέν. Это изрѣченіе нельзя извинять исключительностью положенія Ифигеніи. Сама Ифигенія, произнося эти слова предъ царемъ Ѳоантомъ, старается обмануть его.

[40]) *Plut.* Apophth. Lac. Lys. 3 (Moral. изд. Дидо̀, стр. 281 сл.): Πρὸς δὲ τοὺς ψέγοντας αὐτὸν ἐπὶ τῷ δι' ἀπάτης τὰ πλεῖστα πράττειν, ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους, καὶ δόλῳ, οὐκ ἄντικρυς κατορθοῦντα, γελῶν ἔλεγεν, ὅπου μὴ ἐφικνεῖται, τῇ λεοντῇ προσραπτέον εἶναι τὴν ἀλωπεκῆν. ἀπομεμφομένων δ' ἑτέρων αὐτὸν ἐπὶ ταῖς παραβάσεσι τῶν ὅρκων, οὓς ἐν Μιλήτῳ ἐποιήσατο, ἔλεγε, τοὺς μὲν παῖδας ἀστραγάλοις δεῖ ἐξαπατᾶν, τοὺς δὲ ἄνδρας ὅρκοις. Cp. Lys. 7, 5; 8, 4 (гдѣ Плутархъ замѣчаетъ: οὐδὲ Λακωνικὸν τὸ χρῆσθαι τοῖς θεοῖς ὥσπερ τοῖς πολεμίοις, μᾶλλον δὲ ὑβριστικώτερον, чему однако, противорѣчатъ многіе факты); Moral. изд. Дидо̀, стр. 229, ст. 27.

клятвъ) и что она вовсе не понимаетъ значенія и вѣса подобныхъ вещей“ [41]).

Какъ неуваженіе клятвъ, такъ и прочія качества Эрмія и Автолика не лишены основанія въ обычаяхъ древнихъ Грековъ. Множество историческихъ данныхъ изъ бытовой жизни этого народа подтверждаютъ, что *воровство*, *разбой* и т. п. считались когда-то дѣлами позволительными. Секстъ Эмпирикъ, который напрасно лишается учеными почти всякаго авторитета, очень справедливо замѣчаетъ, что благодушіе, съ которымъ въ Одиссеѣ Несторъ спрашиваетъ Тилемаха и его товарищей, не занимаются ли они *грабежомъ*, становится понятнымъ только въ случаѣ позволительности этого занятія [42]). Лучшимъ же примѣромъ изъ позднѣйшей исторической жизни служитъ то обстоятельство, что въ Спартѣ, какъ извѣстно, не только ловкое воровство, но и всевозможныя насилія сыновей Спартіатовъ противъ Илотовъ были поощряемы. Замѣчательно, что и тутъ Секстъ Эмпирикъ видитъ уже *связь съ этическою стороною религіозныхъ понятій* [43]). Новѣйшіе же, вмѣсто того, чтобы признать въ этомъ обычаѣ остатки древнѣйшаго состоянія нравственности, довольствуются замѣчаніемъ, что Спартанцы, одичавшіе вслѣдствіе Мессинскихъ войнъ, допускали эти насилія только противъ Илотовъ, которыхъ они считали своими *врагами*. Но тутъ-то и важно, что этотъ народъ смотритъ на другой, покоренный имъ народъ, *постоянно какъ на*

---

[41]) *Cic.* Pro Flacco, 4, 9: *hoc dico de toto genere Graecorum:* tribuo illis litteras, do multarum artium disciplinam, non adimo sermonis leporem, ingeniorum acumen, dicendi copiam; denique etiam si qua sibi alia sumant, non repugno: ***testimoñiorum religionem et fidem nunquam ista natio coluit***, totiusque hujusce rei quae sit vis, quae auctoritas, quod pondus, ignorat.

[42]) *Sext. Emp.* Inst. Pyrrh. III, 214: τό τε ληστεύειν παρ' ἡμῖν μὲν παράνομον καὶ ἄδικόν ἐστι, παρὰ δὲ πολλοῖς τῶν βαρβάρων οὐκ ἄτοπον· φασὶ δὲ ὅτε καὶ εὐκλεὲς τοῦτο οἱ Κίλικες ἐνόμιζον εἶναι, ὡς καὶ τοὺς ἐν ληστείᾳ τελευτήσαντας τιμῆς ἀξίους εἶναι δοκεῖν, καὶ ὁ Νέστωρ δὲ παρὰ τῷ ποιητῇ, μετὰ τὸ φιλοφρονήσασθαι τοὺς περὶ τὸν Τηλέμαχον, φησὶ πρὸς αὐτούς·

....ἤ μαψιδίως ἀλάλησθε
οἷά τε ληΐστῆρες;

καίτοι εἰ ἄτοπον ἦν τὸ ληστεύειν, οὐκ ἂν οὕτως αὐτοὺς φιλοφρονησάμενος διὰ τὸ ὑποπτεύειν μὴ ἄρα τοιοῦτοί τινες εἶεν.—Ср. *Odyss.* III, 72 сл.

[43]) *Тамъ же* III, 215: *ἀλλὰ καὶ κλέπτειν παρ' ἡμῖν μὲν ἄδικον καὶ παράνομόν ἐστιν· οἱ δὲ καὶ κλεπτίστατον εἶναι θεὸν λέγοντες τὸν Ἑρμῆν οὐκ ἄδικον τοῦτο νομίζεσθαι ποιοῦσιν· πῶς γὰρ ἂν θεὸς εἴη κακός; φασὶ δέ τινες ὅτι καὶ οἱ Λακωνες τοὺς κλέπτας ἐκόλαζον οὐ διὰ τὸ κεκλοφέναι ἀλλὰ διὰ τὸ πεφωρᾶσθαι.*

своего врага. Руководясь указаніями, которыя намъ даетъ изолированность домашняго культа греческой семьи [44]), мы должны полагать, что въ ранній періодъ *всякая чужая семья считалась вражьею*. Германнъ, рисуя картину международныхъ отношеній въ древнѣйшей Греціи, говоритъ, что понятія „чужой и врагъ не отличались даже въ языкѣ (?). Въ отношеніи къ праву (in rechtlicher Hinsicht)—продолжаетъ онъ—всѣ народы находятся въ вѣчномъ военномъ положеніи, послѣдствія котораго угрожаютъ всему, что̀ человѣку свято и дорого, и не останавливаются ни предъ какими средствами... Такъ и разбой вообще, какъ и въ частности, считается дѣломъ позволительнымъ и похвальнымъ (ehrenwerth)“ [45]). Поэтому будетъ, кажется, гораздо вѣрнѣе, смотрѣть и на Мессинскія войны, какъ на обстоятельство, только благопріятствовавшее сохраненію въ Спартѣ тѣхъ отношеній, которыя, при первоначальной враждебности семей, были лишь естественнымъ проявленіемъ ея.

Итакъ, нельзя отрицать, что воровство и разбой, столь часто встрѣчающіеся въ греческихъ миѳахъ, коренились глубоко въ первобытной нравственности этого народа. Какую же роль играли въ Греціи *ложь* и *обманъ*, это достаточно явствуетъ изъ того, что̀ сказано выше о клятвопреступленіяхъ. Въ этомъ отношеніи могу, въ заключеніе, указать еще на Эсхила, у котораго все еще говорится о „лжи божества“ [46]), и на Платона, который, даже въ своемъ идеальномъ государствѣ, не можетъ обойтись безъ обмана. Платонъ предлагаетъ, какъ извѣстно, регулировать сожитіе мужчинъ съ женщинами посредствомъ „хитраго жеребьеванья“ (κλῆροί τινες ποιητέοι κομψοί), результаты котораго зависѣли бы отъ усмотрѣнія людей, управляющихъ государствомъ. Признавая, такимъ образомъ, необходимость „многой лжи и обмана“ (συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ χρῆσθαι), онъ ихъ оправдываетъ тѣмъ, что они полезны государству [47]).

---

[44]) Эта мысль высказана, хотя и недостаточно обоснована, въ соч. *Fustel de Coulanges*: La cité antique (1864), стр. 33—40.

[45]) *Hermann*, Gr. Ant. I, § 9 (4 изд. стр. 37 сл.).

[46]) *Aesch*. Ag. 476, хоръ, не довѣряя быстро распространившейся молвѣ о паденіи Трои, говоритъ:

πόλιν διήκει θοὰ
βάξις· εἰ δ' ἐτητύμως,
τίς οἶδεν; ἤ τοι θεῖόν ἐστι μὴ ψύθος.

[47]) *Plat*. De rep. 459 сл.

§ 13.

Убійство.

Чтобы прослѣдить значеніе этическихъ моментовъ въ греческихъ миѳахъ, мы указали, какую роль играютъ въ нихъ преимущественно обманъ и воровство, и насколько эти черты соотвѣтствуютъ бытовому развитію греческаго народа. При этомъ мы ограничились указаніемъ только на двѣ миѳическія фигуры: Эрмія и Автолика, оставляя въ сторонѣ весь громадный матеріалъ, который мы могли бы почерпнуть изъ другихъ миѳовъ. Даже относительно и этихъ, приведенныхъ нами, двухъ примѣровъ не представлялось необходимости останавливаться на всѣхъ данныхъ, которыя говорятъ въ пользу доказываемой нами мысли. Такъ напр., видя въ Автоликѣ, т. е. „волкѣ", олицетвореніе греческаго идеала, мы могли бы въ подтвержденіе мнѣнія, что Греки когда-то сами называли себя волками, указать на Ликію (Λυκίη), какъ на прежнюю родину этихъ „волковъ", т. е., „волчью страну (λυκεία χώρα). Дѣйствительно, нельзя отрицать самую тѣсную связь этой страны съ древнѣйшими религіозными воспоминаніями Грековъ, производившихъ оттуда, между прочимъ, и свой чисто народный культъ Аполлона. Въ случаѣ же невѣроятности подобнаго предположенія, представлялась бы еще возможность утверждать по крайней мѣрѣ, что Греки перенесли на эту страну названіе первобытнаго жилища своихъ предковъ, вслѣдствіе грубости и примитивности религіозныхъ культовъ, найденныхъ въ этой странѣ и напоминавшихъ ихъ собственныя древнѣйшія преданія [1]). Затѣмъ мы оставляли совершенно въ сторонѣ новѣйшія этнографическія данныя, которыя указываютъ несомнѣннымъ образомъ, что воровство считается и до сихъ поръ многими народами дѣломъ прекраснымъ [2]).

---

[1]) Относительно связи Ликіи съ древнѣйшими культами Греціи ср. *Кондакова*: Памятникъ Гарпій изъ Малой Азіи и символика греческаго искусства, Одесса, 1873 г., стр. 31 слл.

[2]) См. напримѣръ статью *Эдуарда Тэйлора* «Первобытное общество» въ журналѣ «*Знаніе*», 1873 г. № VIII, стр. 118 слл., гдѣ особенно удаченъ такого рода примѣръ: «Англійское правительство недавно занято было прекращеніемъ преступныхъ дѣйствій клановъ или кастъ Британской Индіи, которымъ ихъ нравственныя правила, безъ сомнѣнія, кажутся весьма доблестными, но въ глазахъ правительственной власти представляются несовмѣстными съ благососто-

Тѣмъ не менѣе, довольствуясь даже очень не многими данными, мы могли уже заключить, что обманъ, воровство и даже разбой не только не должны считаться элементомъ противонравственнымъ, но напротивъ — дѣломъ, игравшимъ когда-то замѣчательную роль въ кодексѣ нравственности. Идя такимъ образомъ далѣе, т. е., слѣдя за безнравственными, повидимому, мотивами миѳовъ, и стараясь, при этомъ, опредѣлить ихъ значеніе въ исторіи развитія нравственности, мы дойдемъ до вопроса о значеніи убійства, примѣрами котораго такъ богаты миѳы. Не желая вдаваться въ разсмотрѣніе этого вопроса въ его общности, я ссылаюсь на упомянутое сочиненіе Тэйлора: „Первобытное общество". Приведя нѣсколько примѣровъ не только позволительности, но даже и похвальности убійства, Тэйлоръ доказываетъ, что первоначально, если убійство въ своей средѣ и воспрещалось, то только потому, что всякое, даже самое дикое племя уничтожилось бы и распалось, если бы позволило своимъ членамъ убивать безъ разбора своихъ собственныхъ соплеменниковъ [3]). „Если бы", продолжаетъ Тэйлоръ, „законъ о человѣкоубійствѣ у дикихъ расъ представлялъ хотя намекъ на безусловный принципъ, запрещающій убійство человѣка потому, что онъ человѣкъ; если бы онъ высказывалъ какой бы то ни было признакъ, по которому его можно было бы счесть выродившимся остаткомъ общаго закона противъ человѣкоубійства: тогда интуитивная школа моралистовъ имѣла бы въ немъ сильный доводъ въ свою пользу" (утверждая безнравствен-

ніемъ общества. Одинъ изъ этихъ клановъ, Цака Кайль (Zaka Khail), въ сѣверо-западной Индіи, занимается по ночамъ подкапываніемъ стѣнъ конюшенъ и жилищъ съ цѣлью грабежа. Когда у нихъ рождается мальчикъ, то кланы посвящаютъ его будущей спеціальности посредствомъ слѣдующей любопытной символической церемоніи: они проносятъ ребенка три раза чрезъ отверстіе, продѣланное въ стѣнѣ дома, приговаривая: «Гхалъ Шахъ!», то-есть, «Да будешь ты воромъ!»

[3]) Къ числу примѣровъ о позволительности у дикарей убійства слѣдуетъ присоединить и прежнее вѣрованіе одного бенгальскаго клана, что тотъ будетъ на томъ свѣтѣ счастливѣе всѣхъ, кто успѣлъ на этомъ свѣтѣ совершить побольше убійствъ. Замѣтимъ мимоходомъ, что этотъ самый народъ считалъ въ прежнее время ловкое воровство высочайшимъ искусствомъ; теперь воровство (конечно, если оно совершено въ своемъ племени) наказывается у него лишеніемъ свободы. См. Beschreibende Ethnologie Bengalens aus officielen Documenten zusammengestellt von *Colonel Dalton,* deutsch bearbeitet von *Oscar Flex* въ *Zeitschrift für Ethnol.* V (1873), стр. 208.

ность человѣкоубійства, какъ факта самого по себѣ) [1]). Но на самомъ-то дѣлѣ подобныхъ признаковъ не оказывается.

Не останавливаясь болѣе на этическомъ значеніи убійства самого по себѣ, на сколько оно мыслимо внѣ зависимости отъ разныхъ условій, мы обратимся теперь къ болѣе опредѣленнымъ вопросамъ: какое значеніе имѣло первоначальное убійство, совершаемое въ своей собственной семьѣ, и затѣмъ, какое значеніе слѣдуетъ признать въ особенности за дѣтоубійствомъ. Это послѣднее насъ интересуетъ преимущественно потому, что, какъ увидимъ, существуютъ нѣкоторыя причины, заставляющія полагать, что началомъ каннибализма было убиваніе и пожираніе человѣкомъ собственныхъ дѣтей.

Тэйлоръ утверждаетъ, что убійство, совершаемое въ своей средѣ, у всѣхъ народовъ считается преступленіемъ и большею частью подвергается строгому наказанію. Но это сказывается не безусловно справедливымъ. Мы знаемъ, что у нѣкоторыхъ народовъ позволительно убивать своихъ женъ и дѣтей. У иныхъ же, какъ увидимъ, обычай требовалъ пожиранія жены вмѣстѣ съ дѣтьми, которыхъ она родила сверхъ опредѣленнаго количества. Мы знаемъ также, что умерщвленіе состарѣвшихся родителей до сихъ поръ считается у нѣкоторыхъ дикарей долгомъ, въ которомъ не трудно усмотрѣть своего рода нравственный мотивъ; ибо другіе кочующіе народы, не желающіе или не имѣющіе возможности заботиться о пропитаніи дряхлыхъ стариковъ, оставляютъ ихъ совершенно на произволъ судьбы, обрекая ихъ, такимъ образомъ, на голодную смерть или на съѣденіе дикимъ животнымъ. Еще дальнѣйшимъ шагомъ на этомъ пути представляются тѣ случаи, когда любовь къ старику-родителю, не довольствуясь его убіеніемъ, заставляетъ родственниковъ съѣдать его невкусное мясо. Въ виду чрезвычайнаго множества подобныхъ фактовъ, уже Яковъ Гриммъ говоритъ: „Жизнь безъ здоровья тѣла и безъ власти надъ его членами представлялась вполнѣ ничтожною въ глазахъ языческихъ народовъ [между прочимъ, и древнихъ Германцевъ]. Поэтому, считалось похвальнымъ (recht) бросать слабыхъ дѣтей, умерщвлять неизлѣчимо больныхъ и освобождать ихъ, такимъ образомъ, отъ продолжительныхъ страданій. Отсюда вытекало и такое презрѣніе къ безсильному старчеству, которое должно бы намъ казаться особенно варварскимъ, еслибы не оказывалось, что оно совпа-

[1]) Въ указ. журн., стр. 116.

дало съ желаніемъ и понятіями самихъ стариковъ, предаваемыхъ смерти. Считалось желательнымъ умереть въ полномъ сознаніи послѣдней силы, пока человѣкомъ не овладѣваетъ совершенное безсиліе. Подобнымъ образомъ и мы прославляемъ воина, который падаетъ въ бою, вмѣсто того, чтобы умереть отъ болѣзни" [5]).

Очевидно, что уже и эти факты значительно противорѣчатъ предположенію о непозволительности убійства въ своей средѣ. Но аргументъ, что позволительность его должна бы повлечь за собою распаденіе и исчезновеніе общества, оказывается окончательно несостоятельнымъ въ виду фактически существовавшаго и до сихъ поръ существующаго права отца располагать жизнью новорожденныхъ дѣтей совершенно произвольно [6]). Ко всему этому слѣдуетъ еще замѣтить, что если у теперешнихъ народовъ позволительность убійства оказывается дѣйствительно ограниченною, то изъ этого нельзя еще дѣлать прямаго вывода о подобномъ состояніи первобытнаго человѣчества, отъ котораго, слѣдуетъ полагать, значительно ушли впередъ даже самые дикіе народы теперешнихъ временъ. Сохранившіеся въ миѳахъ слѣды первобытной грубости указываютъ намъ на такое состояніе человѣчества, въ которомъ не существовало ни малѣйшаго понятія о преступности какого бы то ни было убійства. Поэтому придется признать, что въ самомъ человѣкѣ есть множество данныхъ и въ окружающей его природѣ множество условій, гарантирующихъ существованіе человѣчества даже и при вполнѣ безусловной позволительности убійства. При этомъ не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что животныя чрезвычайно рѣдко бываютъ способны загрызть другое животное той же породы; что они только въ очень исключительныхъ случаяхъ умерщвляютъ своихъ дѣтенышей, и что, напротивъ, міръ животныхъ изобилуетъ примѣрами самой нѣжной привязанности другъ къ другу. Нѣтъ причины отрицать существованіе подобныхъ условій и въ первобытномъ человѣчествѣ, такъ что представляется возможность вдуматься въ такое состояніе общества, въ которомъ

---

5) *J. Grimm*, D. Alterth., стр. 486.

6) *J. Grimm*, D. A., стр. 455: das *erste und älteste recht* des vaters äussert sich gleich bei der geburt des kindes, er kann es aufnehmen (tollere, ἀναιρεῖσθαι), oder aussetzen (exponere [ἐκτιθέναι])... von aussetzung der kinder sind alle sagen voll, nicht allein deutsche, auch römische, griechische und des ganzen morgenlands. es lässt sich nicht zweifeln, dass diese grausame sitte in der rohheit des heidenthums *rechtlich* war.

убійство, особенно же родственниковъ, требуя значительной энергіи, могло даже считаться громаднымъ подвигомъ, достойнымъ удивленія.

Если обратимся къ греческимъ миѳамъ, то тамъ мы именно найдемъ слѣды подобнаго состоянія общества, особенно въ тѣхъ миѳахъ, въ которыхъ умерщвленіе ребенка мотивируется опасеніемъ, чтобы онъ, выросши, не убилъ отца или не лишилъ его престола. Для дальнѣйшаго поясненія служатъ примѣрами: Кроносъ, оскопившій своего отца Урана и овладѣвшій его престоломъ; затѣмъ Зевсъ, который, низвергши Кроноса, беретъ себѣ въ жены его супругу Рею (свою собственную мать), и, наконецъ, Идипъ, убивающій своего отца Лая и женящійся на своей матери Эпикастѣ или Іокастѣ [7]). Изъ такихъ данныхъ мы должны заключить, что даже отцеубійство нѣкогда было нравственнымъ подвигомъ, и то единственно потому, что въ немъ проявлялось, по тогдашнимъ грубымъ понятіямъ, особенное геройство. Дѣйствительно, въ виду того, что отецъ могъ располагать жизнью сына совершенно произвольно; въ виду вытекающаго отсюда рабскаго положенія послѣдняго, удержавшагося въ Греціи и особенно въ Римѣ до позднихъ историческихъ временъ, могла казаться геройствомъ смѣлость — рѣшиться на отцеубійство и посредствомъ выполненія этой мысли овладѣть достояніемъ и властью отца, но прежде всего его женою или женами, такъ какъ мать семейства считалась, должно быть, символомъ отцовской власти. Самый замѣчательный примѣръ представляетъ въ этомъ отношеніи еврейское сказаніе объ Авессаломѣ, идущемъ войною на своего отца Давида. Тутъ чрезвычайно важенъ совѣтъ, данный Авессалому Ахитофеломъ: „Войди къ наложницамъ отца твоего, которыхъ онъ оставилъ охранять домъ свой; и услышатъ всѣ Израильтяне, что ты сдѣлался ненавистнымъ для отца своего и укрѣпятся руки всѣхъ, которые съ тобою". „И поставили", говоритъ преданіе, „для Авессалома палатку на кровлѣ, и вошелъ Авессаломъ къ наложницамъ отца своего предъ глазами всего

---

[7]) Что Идипъ совершаетъ все это въ невѣдѣніи, это, очевидно, принадлежность поздней редакціи (трагиковъ), въ которой дошло до насъ сказаніе. Въ древнѣйшемъ указаніи, *Odyss.* XI, 271 слд., гдѣ говорится (не безъ нравственно-тенденціознаго оттѣнка) о «красивой Эпикастѣ»,

ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀιδρείῃσι νόοιο,
γημαμένη ᾧ υἱεῖ,

нѣтъ, однако, ни малѣйшаго намека на такое невѣдѣніе со стороны Идипа; напротивъ, изъ него легче заключить о противоположномъ.

Израиля. *Совѣты же Ахитофела, которые онъ давалъ въ то время, считались, какъ еслибы кто спрашивалъ наставленія у Бога.* Таковъ былъ всякій совѣтъ Ахитофела, какъ для Давида, такъ и для Авессалома" [8]). Не даромъ-то Давидъ и опасался такъ сильно его совѣта [9]).—Извѣстно, что и до сихъ поръ у многихъ народовъ жена или весь гаремъ отца переходятъ послѣ смерти послѣдняго во власть сына [10]).

Обращаясь къ омировскимъ пѣснямъ, мы находимъ въ нихъ отчасти подтвержденіе тому, что убійство не считалось дѣломъ постыднымъ и преступнымъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно представляется намъ въ настоящее время. Благодаря преимущественно тщательному изслѣдованію Лобека въ его ученомъ трудѣ о греческихъ мистеріяхъ, мы знаемъ, что по древнимъ понятіямъ, отразившимся въ омировскихъ пѣсняхъ, убійца не нуждался даже въ очищеніи, а платилъ только штрафъ родственникамъ или бѣжалъ отъ ихъ мести [11]). Кромѣ того, изъ описанія, какъ Одиссей умерщвляетъ всѣхъ женихов и изъ названія этого поступка „великимъ дѣломъ" (μέγα ἔργον), мы можемъ заключить, что необходимость мести со стороны родственниковъ, оставаясь дѣломъ вполнѣ частнымъ, не мѣшала тогдашнему обществу видѣть въ подобномъ поступкѣ нѣчто достойное удивленія. Мнѣніе Аллина, что отсутствіемъ въ омировскихъ пѣсняхъ порицательнаго слова для подобныхъ „неслыханныхъ преступленій" доказывается будто бы ихъ небывалость и крайнее осужденіе обществомъ, свидѣ-

---

[8]) *2-я кн. Царствъ*, гл. XVI, ст. 21 слл. Ср. *Bachofen*, Mutterrecht, стр. 113 слл. и *Ghillany*, Menschenopfer der alten Hebräer, стр. 418.

[9]) *Тамъ же*, гл. XV, ст. 31 и 34.

[10]) См. между прочимъ приведенное уже выше описаніе бенгальскихъ народовъ *Дальтона* въ *Zeitschr. f. Ethnol.* V, стр. 189 и 200. На счетъ наслѣдственности гарема у древнихъ Евреевъ см. *Ghillany*, въ указ. м. прим. 3;—у Персовъ—*Fr. Spiegel*, Eränische Alterthumskunde, II (1873), стр. 306, ср. 315. Сравни также и сомнительныя указанія въ назв. соч. *Бахофена*, въ алфавитномъ указателѣ подъ словомъ *Mutterbegattung;* между прочимъ онъ ссылается и на *Cl. Alex.* Paedag. I, 7, 55 (изд. Поттера, стр. 131), и Strom. III, 2, 11 (стр. 515)!

[11]) *Lobeck*, Aglaophamus, стр. 300: [haruspicum] non nomina solum sed artem quoque ignorat Homerus, plurima domesticarum caedium exempla proferens, expiationis nullum. Neque id inobservatum priscis magistris; Schol. Venet. XI, 680: παρ' Ὁμήρῳ οὐκ οἴδαμεν φονέα καθαιρόμενον, ἀλλὰ ἀντιτίνοντα ἢ φυγαδευόμενον... Стр. 301: Heroico enim aevo (слѣдуетъ понимать: въ омировскихъ пѣсняхъ), quicunque tale facinus (убійство) in se admiserant, aut «exilium dira poenam pro caede luebant»

тельствуетъ только о необычайной наивности этого ученаго [12]). Изъ приведенныхъ имъ примѣровъ, ровно ничего не доказывающихъ въ пользу его мнѣнія, особенно неудачно указаніе именно на то мѣсто Одиссеи, гдѣ отецъ одного изъ убитыхъ жениховъ въ своемъ воззваніи къ мести называетъ поступокъ Одиссея, между прочимъ, „великимъ дѣломъ". Аллинъ забываетъ, что въ другомъ мѣстѣ тотъ же поступокъ именуется точно такъ же при совершенно противоположныхъ условіяхъ, а именно, гдѣ описывается, какъ преданная Одиссееву семейству Эвриклія приходитъ въ восторгъ, увидавъ трупы жениховъ. „Она застала Одиссея окруженнаго трупами убитыхъ, замараннаго кровью и пылью, и похожаго на льва, который (гордо) идетъ, пожравши быка; вся грудь и обѣ щеки у него (то-есть, льва) окровавлены, и страшно взглянуть ему въ лицо! Такъ и у Одиссея руки и

---

aut culpam pretio redimebant; cujus generis ille (Homerus) multos inducit et domi cum civibus et foris cum hospitibus impune innoxieque conversantes, quod fieri nullo modo potuisset, si jam tum viguisset opinio homicidarum interventu deorum religiones et hominum coetus contaminari, omniumque rerum exitus vitiari, aut si creditum esset illud quod Plato populo assensus sanxit: ὁ θανατωθεὶς βιαίως θυμοῦταί τε τῷ δράσαντι καὶ τὸν ἑαυτοῦ φονέα δειμαίνει καὶ ταράττει, Legg. IX, 865 D, sive ut Valerius ait: «Ira manet duratque dolor». Сравн. *Hermann*, Gottesd. Alterth. § 23, прим. 20. Объ очищеніяхъ Аполлонова культа, насколько они затрогиваютъ нашъ вопросъ, см. *тамъ же*, § 5, прим. 2 (2-е изд.).

[12]) *F. H. Th. Allihn*, De idea justi qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum ac quomodo a Doriensibus veteribus et a Pythagora exculta sit, Diss. inaug. (1847), стр. 22. Saepe adeo singularis vox ad *inauditum* aliquod *scelus* accuratius significandum deese videbatur, quapropter vox σχέτλιος, Od. XXII, 15 [гдѣ это слово вовсе не встрѣчается] sensu malo haud raro usurpatur. De Oedipi autem matre poeta dicit: ἣ [ἣ] μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀϊδρείῃσι [ἀιδρείῃσι] νόοιο. Qua mente etiam Eupeithes senex caedem omnium procorum ab Ulysse factam μέγα ἔργον appellat. Od. XXIV, 426. При этомъ онъ не указываетъ на мѣсто, несравненно больше доказывающее въ его пользу, именно, гдѣ говорится объ Эгисѳѣ, что трупъ его, брошенный на съѣденіе животнымъ, никѣмъ не былъ оплакиваемъ, «потому что онъ (Эгисѳъ) задумалъ (и исполнилъ) очень великое дѣло», *Odyss.* III, 261:

. . . μάλα γὰρ μέγα μήσατο ἔργον.

Въ этомъ мѣстѣ, какъ и въ словахъ Эвпиѳа, *Odyss.* XXIV, 426:

. . . ἦ μέγα ἔργον ἀνὴρ ὅ γε μήσατ' Ἀχαιοῖς,

Амейсъ считаетъ необходимымъ переводить μέγα ἔργον: eine gewaltige, *schreckliche That*. Но тутъ эти слова означаютъ собственно только: *громадное* дѣло; настоящее же указаніе на *враждебность* поступка слѣдуетъ усматривать въ глаголѣ μήδομαι, которое подобно μηχανάομαι употреблялось, большею частью, въ *дурномъ* смыслѣ.

ноги были сверху замараны кровью. Она же, увидавъ трупы и множество крови, *громко заликовала: ибо увидала великое дѣло*" [13]). Вотъ какъ смотрѣлъ народъ на подобный поступокъ.

Такимъ образомъ, единственнымъ обстоятельствомъ, могущимъ вызвать наказаніе за убійство, является первоначально только месть родственниковъ. Лишь благодаря тому, что съ этой стороны убійство подвергалось преслѣдованію, оно могло съ теченіемъ времени получить характеръ дѣла преступнаго. Но слѣды первоначальнаго значенія убійства сохранились даже до позднихъ, историческихъ временъ Греціи, когда оно уже давно стало считаться преступленіемъ, *оскверняющимъ* человѣка. Въ Аттикѣ право судебнаго преслѣдованія за убійство имѣли только родственники и домочадцы, въ объясненіе чего уже Отфридъ Мюллеръ остроумно замѣчаетъ: „Всякое преслѣдованіе убійцы всегда вытекало лишь изъ обязанности (родственниковъ) отомстить за смерть убитаго" [14]). Если не было людей, имѣю-

---

[13]) *Odyss.* XXII, 401:

εὗρεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσσιν
αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥς τε λέοντα,
ὅς ῥά τε βεβρωκὼς βοὸς ἔρχεται ἀγραύλοιο·
πᾶν δ' ἄρα οἱ στῆθός τε παρήιά τ' ἀμφοτέρωθεν
αἱματόεντα πέλει, δεινὸς δ' εἰς ὦπα ἰδέσθαι·
ὣς Ὀδυσεὺς πεπάλακτο πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν.
ἡ δ' ὡς οὖν νέκυάς τε καὶ ἄσπετον εἴσιδεν αἷμα,
ἴθυσέν ῥ' ὀλολύξαι, ἐπεὶ μέγα εἴσιδεν ἔργον.

Что ὀλολύζειν здѣсь означаетъ «громко ликовать», это мы видимъ изъ слѣдующихъ затѣмъ словъ Одиссея, высказывающихъ, впрочемъ, уже несравненно болѣе развитый взглядъ на убійство:

«ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε, καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλόλυζε·
οὐχ ὁσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν ε ὐ χ ε τ ά α σ θ α ι.
τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα» κ. τ. λ.

[14]) *K. O. Müller*. Aesch. Eumeniden, стр. 126: Die gerichtliche Verfolgung des Mörders konnte durchaus nicht stattfinden, ohne dass die, welche sie übernehmen wollten, schwuren, dass der Ermordete ihr Angehöriger sei. Sklaven des Hauses wurden hierbei mit zur Familie gerechnet... Kommen Fälle vor, welche gegen diese Regel zu sprechen scheinen, so kann man gewiss sein, dass ein gewissenhafter Ausleger alter Bräuche und Gesetze die Verfolgung für widerrechtlich erklärt haben würde. Ein solcher gestattete selbst in dem Fall, wo ein Hausgenosse ermordet worden, der weder Verwandter noch Knecht des Hausherrn war, dem Letztern nur bei der Bestattung einen Speer auf's Grab zu stecken, und die Ermordung am Grabe zu verkünden, damit der zur Blutrache Berechtete und Verpflichtete herbeikommen und den Speer—das Symbol der Verfolgung des Mörders — aufnehmen möge. *Alle*

щихъ право жаловаться на убійство, то убійца не могъ быть наказанъ. Принципъ мести, который намъ кажется столь неблаговиднымъ, ложится, такимъ образомъ, въ основаніе идеи справедливости. Законодатели, руководясь нравственными мотивами своей среды, признаютъ святость мести и ограждаютъ ее законами, которые, вслѣдствіе этого, сами получаютъ въ глазахъ народа особенную санкцію (сравн. французское: vengeance des lois). Вотъ какимъ путемъ выработалось наконецъ и самое идеальное пониманіе справедливости: fiat justitia, pereat mundus.

Есть, конечно, люди, которые и тутъ стараются извратить факты въ пользу своихъ интуитивныхъ теорій: вслѣдствіе невниманія къ законамъ естественнаго развитія, они считаютъ нужнымъ „оправдывать" аттическихъ законодателей, утверждая, что они руководствовались соображеніемъ о безполезности наказанія людей; на которыхъ никто не жаловался. Странно: въ оправданіе чисто нравственнаго мотива они указываютъ, такимъ образомъ, на принципъ чрезвычайно сомнительнаго достоинства въ нравственномъ отношеніи,—на принципъ безполезности наказанія! Лучше бы ужъ сослаться въ такомъ случаѣ на нѣкоторыя данныя въ аттическомъ законодательствѣ, по которымъ будто бы людямъ, и не принадлежавшимъ къ семейству убитаго, предоставлялась возможность жаловаться на убійцу [15]).

Итакъ мы видимъ, что найденныя нами въ миѳахъ указанія относительно первоначальнаго значенія убійства не только не опровергаются историческими данными, а напротивъ, находятъ въ нихъ свое подтвержденіе. При этомъ для исторіи этики обнаруживается

Verfolgung des Mörders wird also fortwährend aus der Pflicht der Rache gegen den Ermordeten abgeleitet. Сравн. *K. F. Hermann.* Griech. Staatsalterthümer, § 104: [Die Gesetze Drakon's über Tödtungen] behielten umsomehr ihre Gültigkeit als Drakon selbst hier nur *uralte durch Religion und Gewohnheit geheiligte Rechte* aufgezeichnet hatte, welchen deshalb auch später unter allen Veränderungen *das eigenthümliche Gepräge ihrer Entstehungszeit* unangetastet verblieb. So beschränkte sich das Recht und die Pflicht, einen Todtschläger gerichtlich zu verfolgen, fortwährend auf des Getödteten nähere Angehörige, und *fiel weg, wenn der Kläger auf seine Rache verzichtete* oder der Getödtete selbst vor seinem Ende dem Mörder verziehen hatte.

[15]) См. *Schömann*, Gr. Alterth. I, стр. 495 (3-е изд.): aber das attische Recht gewährte ausserdem (то-есть, помимо Ареопага и Эфетовъ, принимавшихъ жалобы только отъ родственниковъ и домочадцевъ) auch noch andere Mittel, einen Mörder zur Strafe zu ziehen, die von jedem vollberechtigten Bürger, nicht blos von den Angehörigen des Ermordeten in Anwendung gebracht werden konnten. Сравн. что̀ говоритъ К. О. Мюллеръ, въ предъидущемъ примѣч.

еще одно важное обстоятельство, на которое слѣдуетъ указать хоть мимоходомъ. Въ древнѣйшихъ миѳахъ убійство, какъ мы видѣли, не представляется дѣломъ преступнымъ, и единственнымъ мотивомъ, могущимъ вызвать преслѣдованіе убійцы, является *месть*. Эта послѣдняя становится, такимъ образомъ, чрезвычайно важнымъ факторомъ въ развитіи нравственности. Съ теченіемъ времени она получаетъ характеръ священнаго долга и оставляетъ затѣмъ явные слѣды своего вліянія даже на позднѣйшемъ законодательствѣ. Но, чтобы достичь такого громаднаго значенія, само это чувство должно было постепенно развиваться, ибо, въ виду неразвитости и чуть ли не полнаго отсутствія этого чувства у низшихъ животныхъ, мы не имѣемъ никакого основанія полагать, что съ древнѣйшихъ поръ оно было присуще человѣческой природѣ въ столь замѣчательной степени. Поэтому все, что могло развить въ человѣкѣ это чувство; все, что въ немъ усиливало жажду мести, становится въ нашихъ глазахъ необходимымъ условіемъ для развитія нравственности. Даже самая неблаговидная на первый взглядъ жестокость получаетъ, такимъ образомъ, важное этическое значеніе, заставляющее насъ смотрѣть иными глазами, между прочимъ, и на существующее до сихъ поръ систематическое пріучиваніе къ жестокости у нѣкоторыхъ дикарей, которые заставляютъ своихъ женъ и дѣтей истязать плѣнныхъ враговъ самыми мучительными способами. Съ другой стороны, вдумавшись въ настоящее значеніе первыхъ порывовъ мести, добытыхъ путемъ такихъ истязаній, мы поймемъ, какой громадный подвигъ въ исторіи нравственности представляютъ нѣкоторые примѣры мести, встрѣчающіеся въ миѳахъ, напримѣръ, въ разказѣ о жестокомъ обращеніи Ахилла съ мертвымъ тѣломъ Эктора,—разказѣ, напоминающемъ намъ извѣстный обычай кровомщенія (Blutrache) [16].

---

[16]) Во время печатанія я познакомился со второю статьею сочиненія *Э. Тэйлора*: «Первобытное общество», въ журналѣ «Знаніе», 1873 г., X, стр. 105 *слл.*, гдѣ онъ удачно разсматриваетъ между прочимъ и этическое значеніе мести. Не могу только согласиться съ его взглядомъ на значеніе *развитія* этого чувства, — взглядомъ, который вполнѣ высказывается въ слѣдующихъ словахъ, стр. 106:

«Намъ легче всего ясно представить себѣ отношеніе первобытнаго и дикаго общества къ современному и цивилизованному обществу, если мы прослѣдимъ длинный и измѣнчивый ходъ развитія одного изъ обычаевъ, который въ началѣ былъ высокою добродѣтелью, отъ котораго зависѣло самое существованіе общества, но который впослѣдствіи обратился въ преступленіе. Страсть къ мести весьма распространена между низшими животными (?!), и изученіе развитія

Не считая однако умѣстнымъ останавливаться на всѣхъ затронутыхъ здѣсь вопросахъ, я долженъ довольствоваться сдѣланными мною немногими указаніями, изъ которыхъ все-таки, надѣюсь, уясняется, какой драгоцѣнный матеріалъ даютъ миѳы для исторіи нравственнаго развитія.

§ 14.

Дѣтоубійство, бросаніе дѣтей, плодоизгнаніе.

Если миѳологическія указанія въ совокупности съ историческими данными ведутъ насъ къ заключенію, что обманъ, воровство и даже убійство не всегда были дѣлами преступными, а, напротивъ, составляли нѣкогда живыя звенья въ развитіи нравственности, то, послѣ всего вышесказаннаго, такого рода выводъ самъ собою не представляетъ еще ничего особенно страннаго. Дѣйствительно, согласившись разъ смотрѣть на развитіе нравственности подобнымъ образомъ, какъ мы смотримъ на развитіе другихъ проявленій человѣческаго духа, мы не найдемъ ничего неестественнаго въ томъ, что первые фазисы этого развитія кажутся столь грубыми въ сравненіи съ данными позднѣйшаго развитія, что могутъ даже быть противопоставлены имъ, какъ нѣчто противоположное, враждебное. Точно такое же явленіе мы замѣчаемъ, напримѣръ, въ исторіи искусства. Стóитъ взглянуть только на древнѣйшія „художественныя" произведенія, напримѣръ, на грубыя изображенія идоловъ, чтобы убѣдиться, что врядъ ли мыслимо отыскать во всей природѣ что-либо столь отвратительное и такъ сильно противорѣчащее, повидимому, всѣмъ требованіямъ эстетическаго вкуса, какъ эти предметы; а между тѣмъ, мы должны въ нихъ видѣть первыя проявленія именно эстетическаго вкуса.

Но если мы и согласимся признать нравственное значеніе за указанными „преступленіями", то все-таки, въ сущности, мы это дѣлаемъ

ея, какъ въ жизни животныхъ, такъ и въ зачаточной человѣческой жизни, должно быть предоставлено натуралистамъ (?). Но между самыми грубыми, дикими племенами, она уже является въ ясномъ и организованномъ видѣ, какъ одна изъ важныхъ соціальныхъ силъ. Мы прослѣдимъ весь путь кровомстителя по всей исторіи отъ тѣхъ грубыхъ дней, когда его обагренное кровью копье служило охраною обществу, до цивилизованныхъ временъ, когда эта обязанность не только отнята у родственниковъ пострадавшихъ, но и самъ онъ наказывается за всякое намѣреніе возобновить это древнее обыкновеніе» и т. д.

только потому, что всѣ они и понынѣ могутъ быть нами представлены въ болѣе благовидной формѣ, въ сопровожденіи храбрости, твердости воли и другихъ качествъ, иногда заслуживающихъ даже удивленія. Но какія обстоятельства или какія соображенія смягчатъ неблаговидность того преступленія, на которомъ мы должны теперь остановиться, именно—дѣтоубійства? Что̀ можетъ придать видъ нравственнаго подвига тому варварству, съ которымъ родители лишаютъ жизни существо невинное, не могущее противопоставить убійцѣ ни малѣйшаго сопротивленія? Правда, что обстоятельства, извиняющія или, по крайней мѣрѣ, смягчающія преступность его, мы можемъ придумать; таковы—крайняя нужда, голодъ. Но этого не достаточно для того, чтобы признать дѣтоубійство звеномъ въ развитіи нравственности; необходимо выказать въ немъ еще такія черты или придумать такія обстоятельства, при которыхъ оно было бы мыслимо какъ нѣчто похвальное. Можно, пожалуй, представить себѣ такіе случаи, въ которыхъ родители рѣшаются на убіеніе ребенка въ благородномъ намѣреніи избавить его отъ позорной жизни, бѣдности и т. п. Но очевидно, что столь утонченныя соображенія не приложимы къ первобытной дикой средѣ, въ которую мы должны отнести начало разсматриваемаго явленія.

Не слѣдуетъ ли послѣ этого признать, что дошедши до дѣтоубійства, мы дошли до предѣла нравственности; что, если дѣтоубійство и считалось когда-либо позволительнымъ, то ужъ никакъ не могло считаться долгомъ, и было, слѣдовательно, лишь индифферентно въ нравственномъ отношеніи; словомъ, что дѣтоубійство представляетъ собою нѣчто въ родѣ точки замерзанія на скалѣ нравственнаго развитія? Но этому предположенію противорѣчитъ, однако, тотъ фактъ, что у многихъ народовъ до сихъ поръ дѣтоубійство, то-есть, убиваніе не только уродовъ или слабыхъ, но и здоровыхъ, лишнихъ дѣтей принято не какъ исключеніе, а какъ общее правило. Неужели можно полагать, что эти народы остались въ разсматриваемомъ отношеніи дѣйствительно на первобытной ступени развитія, на точкѣ замерзанія? [1]).

---

[1]) Относительно дѣтоубійства вообще и его распространенности у разныхъ народовъ считаю не лишнимъ указать на книгу *Шашкова:* Историческія судьбы женщины, дѣтоубійство и проституція, 1871 года, гдѣ въ началѣ помѣщенъ и перечень главнѣйшихъ пособій (по 1869 г.). Это сочиненіе, посвященное преимущественно такъ-называемому «женскому вопросу» (подобно появившемуся

Къ счастію, однако, между указаніями старины дошли до насъ и нѣкоторыя такія, руководясь которыми, мы, дѣйствительно, можемъ уразумѣть и дѣтоубійство, какъ шагъ впередъ на пути прогресса. Такъ, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ городахъ Силезіи и Саксоніи до сихъ поръ висятъ у городскихъ воротъ палицы съ надписью:

Кто дѣтямъ своимъ дастъ хлѣбъ
И при этомъ самъ терпитъ нужду,
Тотъ да будетъ убитъ сею палицей [2]).

Каково бы ни было болѣе тѣсное значеніе этихъ словъ, во всякомъ случаѣ они не лишены нравственнаго оттѣнка и напоминаютъ намъ, что дорожить чрезмѣрно жизнію ребенка могло когда-то счи-

---

раньше сочиненію *М. Библіомана:* Историческіе этюды о женщинѣ, выпускъ 1-й, женщина первобытная, 1867 г.), имѣетъ нѣкоторое значеніе, какъ сборникъ статистическихъ данныхъ новѣйшаго времени; но къ даннымъ древней исторіи оно относится крайне некритически, довольствуясь выводами нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ и не провѣряя ихъ на древнихъ источникахъ. Поэтому, еще болѣе ощутительнымъ становится и другой недостатокъ этого сочиненія (печатавшагося раньше въ одномъ популярномъ журналѣ) — отсутствіе цитатъ. Въ дополненіе къ указанной у Шашкова литературѣ смотр. еще: Dr. med. *Wilhelm Stricker*, Ethnographische Notizen über den Kindermord und die künstliche Fruchtabtreibung, въ *Archiv f. Anthropologie*, V, (1872), стр. 451 *сл*., гдѣ, между прочимъ, упоминается относительно бросанія дѣтей у народовъ древности сочиненіе, съ которымъ я не успѣлъ познакомиться: *Jacob Becker*, Die Behandlung verlassener Kinder im Alterthum.

[2]) См. *Simrock*, D. Mythol. 3-е изд. стр. 233:

Wer seinen Kindern giebt das Brot
Und leidet dabei selber Noth,
Den schlage man mit dieser Keule todt.

На дощечкѣ, прикрѣпленной къ такой палицѣ въ городѣ Ютербокѣ, помѣщена та же надпись, причемъ только вмѣсто «dabei» читаемъ «nachher». См. *A. Kuhn u. W. Schwartz*, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche (1848), стр. 88 и прим. Изъ преданія объ этой палицѣ, повторяющагося и въ другихъ мѣстностяхъ, вытекаетъ, что подъ людьми, отдающими хлѣбъ своимъ дѣтямъ, слѣдуетъ понимать добродушныхъ стариковъ, раздѣляющихъ еще при жизни все свое имущество между дѣтьми. Ср. *Simrock* въ ук. м. стр. 232: So tritt in Deutschland eine Keule an die Stelle des «heiligen Hammers», der sich in englischen Kirchen aufgehängt findet, wo er einen dunklen Bezug hatte auf den Gebrauch, lebensmüde Greise zu tödten. Bei der deutschen Keule ist es aber so gewendet, dass sie den Greisen nur gebühren solle zur Strafe ihrer Thorheit, sich ihrer Habe zum Besten der Kinder allzufrüh entäussert zu haben.

таться порокомъ [3]). Если мы вспомнимъ при этомъ, какъ сильно развита у большей части извѣстныхъ намъ животныхъ любовь къ дѣтенышамъ, принимающая иногда даже отвратительные размѣры, напримѣръ, у обезьянъ, которыя нянчатся даже съ мертвымъ ребенкомъ по нѣскольку дней послѣ его смерти, — то всякій шагъ, сдѣланный человѣчествомъ въ противоположную сторону, получитъ для насъ новое значеніе. Дѣйствительно, любовь матери къ своему ребенку, особенно въ первое время его существованія, вытекаетъ даже просто изъ физіологическихъ условій и поэтому уже никакъ не можетъ считаться исключительнымъ плодомъ гуманнаго развитія, а напротивъ, однимъ изъ самыхъ элементарныхъ, всегда существовавшихъ инстинктовъ, безъ котораго, подобно какъ безъ половаго влеченія, немыслимо было бы ни человѣчество, ни вообще міръ животныхъ. Смотря съ этой точки зрѣнія, намъ уже не представляются столь неблаговидными и древнѣйшіе миѳы о дѣтоубійствѣ, напримѣръ, омировскій разказъ о томъ, какъ богиня Ира, „желая скрыть, что родила уродливаго ребенка", Ифэста, кинула его съ Олимпа на землю, съ очевидною цѣлью убить его [4]). Къ тому же слѣдуетъ еще замѣтить, что почти вездѣ, гдѣ только дозволялось убіеніе или устраненіе дѣтей, обычай требовалъ, чтобы оно было совершаемо именно въ первые дни, иногда даже въ тотъ же день послѣ рожденія, то-есть, какъ разъ въ то время, когда матери бываетъ особенно тяжело лишиться ребенка, въ виду накопляющагося въ груди молока. Впрочемъ, это послѣднее неудобство часто устранялось, быть можетъ, тѣмъ, что кормили грудью щенятъ или другихъ животныхъ, какъ это и понынѣ дѣлаютъ многіе народы [5]).

Итакъ, если стать на такую точку зрѣнія, съ которой можно было бы смотрѣть *съ полнѣйшимъ равнодушіемъ* на все, что заявляетъ отсутствіе теперешней нравственности, и, *вмѣстѣ съ тѣмъ*, относиться *сочувственно* ко всему, въ чемъ проглядываетъ хоть малѣйшій, едва уловимый признакъ нравственнаго движенія, тогда представится воз-

[3]) На этическое значеніе преданія о ютербокской палицѣ указывалъ уже *Шварцъ*: *W. Schwartz*, Die ethische Bedeutung der Sage für das Volkslebend (1870 г.), стр. 29.

[4]) *Iliad*. XVIII, 395:

..... ὅτε μ' ἄλγος ἀφίκετο τῆλε πεσόντα
μητρὸς ἐμῆς ἰότητι κυνώπιδος, ἥ μ' ἐθέλησεν
κρύψαι χωλὸν ἐόντα.

[5]) О замѣчательной распространенности этого страннаго обычая — кормить

можность уразумѣть и этическое значеніе дѣтоубійства, какъ фактора въ культурномъ развитіи человѣчества. Но стать на эту точку зрѣнія, то-есть, вдуматься хоть съ нѣкоторою отчетливостью въ столь отдаленныя для насъ времена крайняго варварства, — чрезвычайно трудно. Позволительность и даже законность дѣтоубійства у нѣкоторыхъ теперешнихъ народовъ не облегчаетъ намъ этой задачи. Мы видимъ у нихъ только фактъ; но для того, чтобы понять этическое значеніе его, намъ слѣдовало бы стать мысленно на нравственный уровень дикаря, — что именно и представляется столь затруднительнымъ. Поэтому, при изслѣдованіи этого вопроса, приходится довольствоваться почти одними только отвлеченными соображеніями, высказанными выше.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній обратимся теперь къ греческимъ миѳамъ о дѣтоубійствѣ, бросаніи дѣтей и пр., и посмотримъ, подобно тому, какъ мы дѣлали во всѣхъ другихъ случаяхъ, на сколько этимъ миѳическимъ разказамъ соотвѣтствуютъ данныя, извѣстныя намъ изъ историческихъ временъ Греціи.

Греческая миѳологія представляетъ ужасающее количество примѣровъ, гдѣ родители нарочно лишаются дѣтей то подкидываньемъ ихъ, или точнѣе, бросаньемъ ихъ на произволъ судьбы, то непосредственнымъ убіеніемъ. Самые древніе, по моему мнѣнію, миѳы, въ которыхъ родители *съѣдаютъ* дѣтей, я оставляю, покамѣсть, въ сторонѣ. Гигинъ, помѣстившій въ своемъ необъемистомъ миѳологическомъ сборникѣ перечень замѣчательнѣйшихъ примѣровъ дѣтоубійства, встрѣчаемыхъ въ греческихъ миѳахъ, насчитываетъ 15 именъ то отцовъ, то матерей, убившихъ ребенка, при чемъ слѣдуетъ еще замѣтить, что въ этомъ перечнѣ не встрѣчается много случаевъ, упоминаемыхъ даже имъ самимъ въ иномъ мѣстѣ [6]). Кромѣ того, въ его книгѣ разбросаны еще многочисленные примѣры подкидыванія, такъ что можно насчитать до 12 именъ подкинутыхъ дѣтей, при чемъ опять таки слѣдуетъ замѣтить, что упоминаются имена только тѣхъ дѣтей, которыя, противъ желанія родителей, остались въ живыхъ. Болѣе старинными мнѣ кажутся разказы о непосредственномъ *убіеніи*,

---

грудью обезьянъ, поросятъ и другихъ животныхъ, преимущественно же щенятъ, — см. *Ploss*, Die ethnographischen Merkmale der Frauenbrust (nebst einem Anhang: das Säugen von jungen Thieren an der Frauenbrust), въ *Arch. f. Anthropol.* V (1872), стр. 219 сл.

[6]) *Hyg.* f. 238, Qui filias suas occiderunt (7 примѣровъ) и f. 239, Matres quæ filios interfecerunt (8 примѣровъ).

такъ какъ *подкидываніе* указываетъ уже на нѣкоторое смягченіе нравовъ; въ срединѣ же находятся тѣ миѳы, гдѣ ребенокъ, напримѣръ, *ослѣпляется* [7]), или гдѣ ему *прокалываются ноги* съ тою цѣлію, чтобы съ бо̀льшею вѣроятностью расчитыва̀ть на его гибель [8]). Подтвержденіемъ тому, что умерщвленіе дѣтей предшествовало простому бросанію или подкидыванію ихъ, служитъ, между прочимъ, то обстоятельство, что дѣтоубійство встрѣчается въ греческихъ миѳахъ гораздо рѣже, въ то время, какъ примѣрами подкидываніями чрезвычайно богата вся греческая миѳологія [9]). Древность миѳовъ о дѣтоубійствѣ доказывается еще и множествомъ видоизмѣненій, которымъ они, повидимому, подвергались. Такъ, напримѣръ, въ числѣ миѳовъ объ убіеніи дѣтей всѣ тѣ случаи, въ которыхъ убійство мотивируется то недоразумѣньемъ, то умопомѣшательствомъ и т. п., должны считаться искаженными позднѣйшею редакціею, особенно же разработкою трагиковъ [10]). Между ними есть и такіе миѳы, въ которыхъ разказъ объ

---

[7]) Такъ, напримѣръ, Пенѳей ослѣпляетъ двухъ сыновей. *Hyg.* f. 184.

[8]) Послѣомировское сказаніе о подкинутомъ Идипѣ. Замѣтимъ, что этимологическое происхожденіе этой части сказанія не лишаетъ ея все-таки этическаго значенія.

[9]) Подобно какъ и сказанія другихъ народовъ. На счетъ различныхъ формъ сказаній о подкидываніи интересно взглянуть на таблицу, составленную *Ганомъ:* Arische Aussetzungs- und Rückkehr-Formel въ его Sagw. Stud., стр. 341.

[10]) Напр. *Eur.* Med. 1284, Ино убиваетъ своихъ дѣтей, μανεῖσα ἐκ θεῶν. Мотивъ, μανία ἐκ θεοῦ τινος (insania objecta), сталъ проявляться преимущественно подъ вліяніемъ сказаній объ умопомѣшательствѣ, которое играетъ важную роль въ культѣ Діониса и распространился также на культъ Артемиды и другихъ божествъ. Отфридъ Мюллеръ утверждаетъ, что это умопомѣшательство въ культѣ Діониса есть остатокъ глубочайшей старины, и что только впослѣдствіи къ нему прибавилось опьяненіе отъ вина. См. *K. O. Müllers* Kleine deutsche Schriften, II (1848), стр. 28 сл., гдѣ онъ, между прочимъ, говоритъ, стр. 29: «Das μαίνεσθαι war das Ursprüngliche und der Wein gesellte sich nur, als dem Charakter des Cultus gemäss, dazu. Wir müssen uns also begnügen in diesem μαίνεσθαι eine eigene Form von Gottesverehrung zu sehen, für die ja der Orient und die Bibel selbst im Baalsdienst Analogie genug nachweiset». Въ одномъ изъ старинныхъ гимновъ Ригведы, обращенномъ къ Марутамъ, олицетвореніямъ вѣтровъ, эти послѣдніе сравниваются съ сумасшедшими. *Rigv.* I, 39, 5 сл. (переводъ М. Мюллера):... Stürmt heran denn, Maruts, Wahnsinnigen gleich, ihr Götter, mit eurem ganzen Stamme. An eure Wagen habt ihr das gefleckte Reh geschirrt, voran zieht ein rothes Reh. Bei eurem Heranbrausen horchte selbst die Erde auf, es erschraken die Menschen». *M. Müller*, Vorles. über d. Veda, въ его Essays, I (1869), стр. 34.

убіенія ребенка уже до того замаскированъ, что опредѣлить первоначальную форму бываетъ чрезвычайно трудно. Могу здѣсь указать на тѣ миѳы, въ которыхъ говорится о киданіи дѣтей въ огонь, куда слѣдуетъ, какъ увидимъ, отнести и миѳъ объ Ахиллѣ, котораго мать, Ѳетида, держитъ надъ огнемъ „съ намѣреніемъ сдѣлать его безсмертнымъ". Въ бо̀льшей части подобныхъ случаевъ трудно рѣшить, что̀ было содержаніемъ первобытнаго разказа — простое ли убіеніе, принесеніе въ жертву, или каннибализмъ [11]). Въ сказаніяхъ же о подкидываніи мы нигдѣ не встрѣчаемъ столь сильныхъ искаженій.

Краткій обзоръ всѣхъ этихъ миѳовъ указываетъ уже самъ по себѣ, что въ древнѣйшія времена дѣтоубійство было чрезвычайно распространено, и что, слѣдовательно, оно не могло уже тогда считаться дѣломъ безнравственнымъ [12]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, мы заключаемъ, что уже довольно рано оно стало выходить изъ употребленія и уступило мѣсто подкидыванію. Обратимся же теперь къ историческимъ слѣдамъ этого обычая.

Уже Секстъ Эмпирикъ сближаетъ истребленіе Кроносомъ своихъ дѣтей съ древними понятіями Грековъ о неограниченной власти отца надъ жизнію дѣтей, причемъ ссылается на законъ Солона, по которому убіеніе ребенка собственнымъ отцомъ не подлежало суду [13]).

Дѣйствительно, въ Греціи устраненіе дѣтей посредствомъ выбрасыванія нигдѣ не воспрещалось, за исключеніемъ, кажется, однихъ только Ѳивъ, гдѣ законы (Филолая?) подвергали смертной казни отца,

---

[11]) Нѣкоторые подобные примѣры мы будемъ разсматривать въ главѣ о каннибализмѣ въ греч. миѳахъ.

[12]) *Гигинъ*, f. 254, приводитъ въ числѣ *самыхъ благочестивыхъ* женщинъ (piissimæ) жену Сисифа, Тиро. Про нее онъ разказываетъ, что она убила своихъ сыновей, чтобы тѣмъ спасти своего отца (propter patrem filios suos necavit). Fab. 60: Sisyphus petiit ab Apolline, quomodo posset interficere inimicum id est fratrem (Салмонея). Cui responsum fuit, si ex compressu Tyronis Salmonei fratris filiæ procreasset liberos, fore ultores (то-есть, что они за него, Сисифа, отомстятъ Салмонею), quod cum Sisyphus fecisset, duo sunt filii nati, quos Tyro mater eorum sorte audita necavit. Ср. f. 239. Этого разказа, впрочемъ, нигдѣ больше не встрѣчаемъ. Извѣстно, что Гигинъ пользовался иногда источниками, недошедшими до насъ.

[13]) *Sext. Empir.* Instit. Pyrrhon. III, 211: ἀλλὰ καὶ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ὁ Κρόνος ἀναιρεῖν ἔκρινεν, καὶ ὁ Σόλων Ἀθηναίοις τὸν περὶ τῶν ἀκρίτων νόμον ἔθετο, καθ' ὃν φονεύειν ἑκάστῳ τὸν ἑαυτοῦ παῖδα ἐπέτρεψεν. Что̀ противъ этого свидѣтельства о Солонѣ говоритъ Эд. Мейеръ, не опирающійся при этомъ ни на какихъ данныхъ, смотр. ниже прим. 35.

подкинувшаго своего ребенка [14]). Почти само собою понятно, что если дозволялось подкидыванiе, имѣющее цѣлью смерть ребенка, то дозволялось и непосредственное убiенiе. Беккеръ, въ своемъ сочиненiи „Хариклъ", считая, кажется, умерщвленiе менѣе жестокимъ, чѣмъ бросанiе на произволъ судьбы, приводитъ слѣдующее мѣсто изъ Теренцiя въ подтвержденiе, что встрѣчалось и прямое умерщвленiе: „Если бы ты послушался моего совѣта, то ты бы умертвилъ ее (дочь). Ты же, напротивъ, порѣшивши на словахъ ея смерть, далъ ей надежду жизни (выбросивъ ее)" [15]). Вообще на счетъ позволительности

---

[14]) Вотъ часто приводимое мѣсто изъ *Элiана*, Var. Hist. II, 7 (стр. 310, ed. Hercher.): νόμος οὗτος Θηβαϊκὸς ὀρθῶς ἅμα καὶ φιλανθρώπως κείμενος ἐν τοῖς μάλιστα, Ὅτι οὐκ ἔξεστιν ἀνδρὶ Θηβαίῳ ἐκθεῖναι παιδίον οὐδὲ εἰς ἐρημίαν αὐτὸ ῥίψαι, θάνατον αὐτοῦ καταψηφισάμενος. Полагаютъ, что этотъ законъ былъ изданъ Филолаемъ, про котораго упоминаетъ *Аристотель*, Pol. II, 9, 7 (ed. Berol. II, 12, стр 1274[b]): νομοθέτης δ' αὐτοῖς (то-есть, Θηβαίοις) ἐγένετο Φιλόλαος περί τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οὓς καλοῦσι νἐκεῖνοι νόμους θετικούς. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σώζηται τῶν κλήρων. Штейцъ (*A. Steitz*, Werke und Tage des Hesiodos, 1869, стр. 112 сля.) дѣлаетъ догадку, что въ другомъ мѣстѣ политики Аристотеля (VII, 14, 10, — VII, 16, стр. 1335[b] ст. 19 сля.; см. ниже прим. 29), гдѣ говорится о воспрещенiи бросать дѣтей, Аристотель имѣетъ въ виду тѣ же законы Филолая. По этимъ даннымъ онъ старается возстановить ихъ содержанiе слѣдующимъ образомъ: Филолай ограничилъ, съ одной стороны, число дѣтей, то-есть, опредѣлилъ количество, сверхъ котораго не позволялось имѣть дѣтей, а съ другой стороны— запретилъ ихъ подкидывать, преслѣдуя это преступленiе смертною казнью. Невѣроятность такого закона бросается въ глаза. Что Филолай ограничилъ количество дѣтей, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σώζηται τῶν κλήρων, — это вѣроятно. Но столь же вѣроятно, что появившiяся именно вслѣдствiе этого закона слишкомъ частыя подкидыванiя вызвали со временемъ *новый* законъ, преслѣдующiй эти послѣднiя. Необычайная строгость этого закона подтверждаетъ такое предположенiе.

[15]) *Becker*, Charikles, I, стр. 22 (1-е изд. 1840 года): Wenigstens traf das traurige Schicksal in den meisten Fällen nur die Mädchen, und es blieb dann nicht immer dabei, sie durch Aussetzen oder Verkaufen einem ungewissen Schicksale preiszugeben: sondern der Wille des Vaters bestimmte sie auch geradehin zum Tode. So sagt Chremes bei *Terent.* Heaut. VI, 1, 21:

. . . . . nam jam primum, si meum
Imperium exsequi voluisses, interemptam oportuit;
Non simulare mortem verbis, re ipsa spem vitæ dare,

worauf er zu beweisen sucht, dass für das Kind selbst diess besser gewesen wäre. Германнъ въ своемъ новомъ изданiи этого сочиненiя опускаетъ все относящееся сюда и вводитъ зато свой собственный взглядъ, почти противоположный Беккеровскому См. *Becker*, Charikles, 2-te Ausg. besorgt von K. F. Hermann, 1854 г. II, стр. 4 сля.

у древнихъ Грековъ располагать жизнью новорожденнаго нѣтъ между учеными разногласія, и даже оптимистическій Шёманнъ признаетъ, что „власть отца надъ новорожденнымъ ребенкомъ была въ Аѳинахъ, какъ и почти вездѣ въ древности, мало ограничена законами. Отцу дозволялось если не убивать, то по крайней мѣрѣ подкидывать ребенка, когда онъ не захочетъ воспитывать его"... „Мы имѣемъ", говоритъ онъ, „свидѣтельства самихъ Грековъ, что особенно дочери выбрасывались даже богатыми родителями... Но и убіеніе ихъ, кажется, не считалось запрещеннымъ" [16]).

Но намъ, пожалуй, недостаточно знать отношеніе однихъ только законовъ къ разсматриваемому явленію въ жизни древнихъ Грековъ. Поэтому, слѣдуетъ еще посмотрѣть, какъ относились къ нему лучшіе представители тогдашняго общества. Обратимся къ *Исіоду*, который, какъ правоучитель своего народа, не лишенъ важнаго значенія въ нашемъ вопросѣ. Въ его сочиненіи „Дни и труды" находится одно мѣсто о наслѣдіи въ семьѣ, изъ котораго мы можемъ заключить, какъ онъ смотрѣлъ на существовавшій тогда обычай устранять лишнихъ дѣтей. Но это мѣсто дошло до насъ въ очень искаженномъ видѣ и поэтому мы должны будемъ остановиться на немъ съ большею обстоятельностію. Вотъ простой переводъ этого мѣста:

Ст. 376. Пускай будетъ (εἴη; въ большинствѣ же рукописей: σώζοι, спасетъ) только одинъ сынъ, чтобы домъ отцовскій—
„ 377.—содержать. Ибо такимъ образомъ возрастаетъ богатство въ домѣ.
„ 378. Но на старости ты, умирая, оставь еще одного сына.
„ 379. Богъ легко и большему количеству (дѣтей) можетъ дать огромное благосостояніе.
„ 380. Чѣмъ больше трудящихся (въ семьѣ), тѣмъ больше и прибыль [17]).

---

[16]) *Schömann*, Griech. Alterth. I, 2-е изд. стр. 517 и прим. 2; ср. 3-е изд. стр. 531, прим. 2.

[17]) *Hesiod*. Oper. 376 (ed. Lehrs. 1862):

μουνογενὴς δὲ πάϊς εἴη πατρώϊον οἶκον
φέρβεμεν· ὣς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισι.
γεραιὸς δὲ θάνοις ἕτερον παῖδ' ἐγκαταλείπων.
ῥεῖα δέ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον.
πλείων μὲν πλεόνων μελέτη, μείζων δ' ἐπιθήκη.

Гёттлингъ передаетъ содержаніе этого мѣста слѣдующимъ образомъ: „Лучше всего, если оставишь наслѣдіе одному сыну; но изъ-за этого не слѣдуетъ, чтобы ты стѣснялся относительно количества прижиeconомыхъ дѣтей (ut liberis procreandis supersedeas)". Но хоть немного ближе придерживаясь оригинала, онъ долженъ былъ бы переводить: „Лучше всего, еслибы у тебя былъ только одинъ сынъ, для вступленія въ наслѣдіе; но, умирая, оставь еще одного сына, ибо чѣмъ больше дѣтей, тѣмъ больше и прибыль" [18]). Противорѣчіе бросается въ глаза, и испорченность мѣста не можетъ, повидимому, подлежать сомнѣнію. Рукописный же матеріалъ, кромѣ варіанта σώζοι вм. εἴη, не представляетъ ничего достойнаго вниманія.

Шёманнъ предпочитаетъ въ ст. 376 σώζοι; при этомъ въ ст. 378 онъ предлагаетъ θάνοι σφέτερον, вм. рукописнаго чтенія θάνοις ἕτερον; стихи же 377, 379 и 380, онъ совсѣмъ удаляетъ. Тогда смыслъ выходитъ, правда, понятный:

Ст. 376. Достаточно одного сына, чтобы спасти наслѣдіе (чтобы оно не попало въ чужія руки).

„ 378. Старикъ, умирая, пускай оставитъ своего сына въ наслѣдіи.

Но очевидно, что смѣлость столь насильственной поправки не оправдывается особеннымъ остроуміемъ возстановленнаго чтенія. Къ тому Штейцъ въ своемъ изданіи очень справедливо замѣчаетъ, что, если первоначально уже стояло σώζοι, то становится непонятно: какимъ образомъ это мѣсто могло подвергнуться такого рода интерполяціи, какую представляетъ другое чтеніе съ εἴη, и затѣмъ, какъ объяснить во всѣхъ рукописяхъ рядомъ съ σώζοι существованіе стиха 377, лишающагося, такимъ образомъ, всякаго смысла? [19]). Напро-

---

Paley, The Epics of Hesiod (1861), стр. XXXV и 48, предлагаетъ читать стихъ 376 слѣдующимъ образомъ:

μουνογενὴς δὲ πάϊς Fοῖκον πατρώϊον εἴη
φέρβεμεν.

[18]) Впрочемъ, въ изданіи Кёхли «Hesiodea», (1870), стр. 105, въ прим. къ этому мѣсту сказано: v. 378—380 «serius adjecta esse, cum Philolai vetus lex, ex qua v. 376 sq. huc adjecti esse viderentur, pridem abolita esset, aut ab eo, qui istam legem non probaret», olim putabat Göttling.—Отсюда слѣдуетъ, что Гёттлингъ даже все наше мѣсто считалъ вставкою. Кстати замѣчу, что, судя по этимъ словамъ, онъ придерживался, кажется, того же мнѣнія относительно законовъ Филолая, какъ и я (см. выше прим. 14).

[19]) *Steitz*, Werke und Tage des Hesiod (1869), стр. 114 сл.

тивъ того, чтеніе σώζοι очень просто объясняется, если его принять за неудачную поправку, которая, если и не устраняетъ противорѣчія между двумя первыми и тремя послѣдними стихами, то по крайней мѣрѣ смягчаетъ его.

Штейцъ считаетъ нужнымъ устранить только ст. 380, и объясняетъ затѣмъ наше мѣсто слѣдующимъ образомъ: „Старшаго сына слѣдуетъ воспитывать, чтобы онъ помогалъ отцу въ хозяйствѣ (in der Sorge für das Besitzthum). Дальнѣйшихъ же дѣтей слѣдуетъ выбрасывать до тѣхъ поръ, пока богатство въ домѣ не возрастетъ до того, чтобы могло пропитать и еще одного сына, родившагося подъ старость". Однакожъ, и эта конъектура оказывается въ сличеніи съ текстомъ натянутою, и къ тому все-таки не устраняетъ противорѣчія между первымъ стихомъ, гдѣ говорится объ одномъ только сынѣ (μουνογενής), и двумя послѣдними, гдѣ допускается ихъ нѣсколько (378 ἕτερον, 379 πλεόνεσσι).

Несостоятельность всѣхъ этихъ конъектуръ ведетъ насъ къ слѣдующему результату.

Въ двухъ первыхъ стихахъ, мы видимъ, нельзя устранить εἴη посредствомъ σώζοι, такъ какъ чтеніе σώζοι дѣлаетъ невозможнымъ второй изъ стиховъ (337), не устраняя притомъ противорѣчія съ тремя слѣдующими. Слѣдовательно, смыслъ первыхъ двухъ стиховъ состоитъ въ томъ, чтобы отецъ *имѣлъ всего только одного сына.*

Но такъ же точно и три послѣдніе стиха требуютъ чтеніе ἕτερον (378), такъ какъ конъектура σφέτερον дѣлаетъ невозможными два послѣдующихъ стиха (379 и 380). Смыслъ этихъ стиховъ, очевидно, тотъ, что желательно, чтобы у отца было *нѣсколько* сыновей.

Такимъ образомъ, противорѣчіе между двумя первыми и тремя послѣдними стихами не подлежитъ сомнѣнію. Но устранить противорѣчіе этихъ двухъ частей нѣтъ возможности, не выкинувъ, по крайней мѣрѣ, двухъ стиховъ. Слѣдовательно, мы должны прійдти къ заключенію, что одна изъ этихъ противорѣчащихъ частей есть позднѣйшая вставка. Но такъ какъ очевидно, что первая (376 и 377) никакъ не можетъ считаться интерполяціею ко второй (378—380), то вторая есть интерполяція къ первой и должна быть выкинута.

И такъ мы читаемъ у Исіода только:

Ст. 376. Пускай будетъ только одинъ сынъ, чтобы домъ отцовскій

„ 377. Содержать; ибо (только) такимъ образомъ возрастаетъ въ домѣ богатство.

Въ подтвержденіе моего мнѣнія укажу, что и Плутархъ понималъ это мѣсто именно такимъ же образомъ. Это видно изъ слѣдующаго. Въ одномъ мѣстѣ Одиссеи Тилемахъ говоритъ, что у него нѣтъ братьевъ, такъ какъ въ его семьѣ уже издревле приходится только по одному сыну на каждое поколѣнье [20]). Плутархъ въ своемъ сочиненіи „О братской любви" сравниваетъ это мѣсто съ нашимъ мѣстомъ изъ Исіода слѣдующимъ образомъ; „У Омира прекрасна та черта, что Тилемахъ указываетъ, какъ на бѣдствіе, на отсутствіе братьевъ (которые могли бы ему помочь): «Ибо этакъ Кроніонъ нашъ родъ ограничилъ». Нельзя похвалить въ этомъ отношеніи Исіода, который учитъ, чтобы (у отца) былъ только одинъ сынъ для наслѣдованія въ его имуществѣ. И это говоритъ ученикъ Музъ, которыхъ, по моему мнѣнію, назвали Музами именно за то, что онѣ изъ привязанности и дружбы всегда жили вмѣстѣ (ὁμοῦ οὖσας)!" [21]). Судя по этимъ словамъ, можно было бы даже полагать, что въ рукописи, которою пользовался Плутархъ, вовсе не было стиховъ 378—380. Мы знаемъ, однако, что по крайней мѣрѣ стихъ 380 былъ ему извѣстенъ. Несогласіе этого стиха съ высказаннымъ мнѣніемъ объ Исіодѣ онъ старался сгладить, понимая его слѣдующимъ образомъ: „Чѣмъ больше имущество, тѣмъ больше о немъ заботишься, и тѣмъ больше и прибыль" [22]). Но это толкованіе натянуто; тенденція стиха состоитъ, очевидно, въ томъ, чтобы доказать полезность множества дѣтей, что

---

[20]) *Odyss.* XVI, 117:

ὧδε γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων·
μοῦνον Λαέρτην Ἀκρείσιος υἱὸν ἔτικτεν,
μοῦνον δ' αὖτ' Ὀδυσῆα πατὴρ τέκεν· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
μοῦνον ἔμ' ἐν μεγάροισι τεκὼν λίπεν, οὐδ' ἀπόνητο.

[21]) *Plut.* De frat.am. IV, 6 (Moral., ed. Didot. I, стр. 582): Εὖ γέ τοι καὶ Ὅμηρος πεποίηκε Τηλέμαχον ἐν συμφορᾷ τὸ ἀνάδελφον τιθέμενον·

ὧδε γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων.

ὁ δὲ Ἡσίοδος οὐκ εὖ παραινεῖ μουνογενῆ παῖδα τῶν πατρῴων ἐπίκληρον εἶναι, καὶ ταῦτα τῶν Μουσῶν γεγονὼς μαθητής, ἃς ὁμοῦ δι' εὔνοιαν ἀεὶ καὶ φιλαδελφίαν οὔσας οὕτως ὠνόμαζον μούσας.

[22]) *Проклъ* въ своихъ Ὑπομνήματα εἰς Ἡσίοδον къ стиху 378 (у насъ 380) приводитъ слова Плутарха: μήποτε (?) δὲ, φησὶν ὁ Πλούταρχος, ἐκεῖνο λέγει (Ἡσίοδος) τὸ τοῦ Λάμπιδος, ὅτι πλείων μὲν ἡ φροντὶς ἐπὶ τοῦ πλείονος πλούτου· μείξων δὲ ἐπίδοσις, ἣν ἐπιθήκην εἶπεν, αὐτοῦ συναύξοντος ἑαυτὸν τοῦ πλούτου διὰ τὴν τῶν ὀργάνων εὐπορίαν καὶ τῶν ὑπηρετῶν. ὃ καὶ ὁ Λάμπις εἴρηκεν ἐρωτηθεὶς πῶς ἐκτήσατο, τὸν μὲν ὀλίγον, ἔφη, χαλεπῶς, τὸν δὲ πολὺν ῥᾳδίως, πολλῶν ὄντων ἤδη τῶν ὑπουργούντων.

подтверждается тою связью, въ которой онъ дошелъ до насъ, вслѣдствіе чего онъ и долженъ считаться вставкою. Существуетъ къ тому основаніе полагать, что Плутархъ зналъ и прочіе стихи и считалъ ихъ вставочными [23]).

Остается еще указать на внутреннюю вѣроятность нашего мнѣнія. Исіодъ въ процессѣ съ своимъ братомъ испыталъ на себѣ, какъ неудобно оставлять имѣніе для раздѣла между нѣсколькими наслѣдниками [24]). Поэтому онъ предлагаетъ воспитывать только одного сына, а дальнѣйшихъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ, конечно, выбрасывать или прямо умерщвлять, такъ какъ тутъ не мыслимо „воздержаніе отъ приживанія дѣтей“ (ἐπίσχεσις γεννήσεως), или плодоизгнаніе (ἄμβλωσις), о которыхъ говорится лишь въ послѣдствіи у Платона и Аристотеля. На этомъ же взглядѣ въ Віотіи,—откуда, по всей вѣроятности, и самъ Исіодъ былъ родомъ,—основаны, повидимому, и законы Филолая о наслѣдіи. Плутархъ даже думаетъ, что отъ Исіода заимствовали взглядъ о нераздѣльности наслѣдія и Ликургъ и, затѣмъ, Платонъ и Ксенократъ, философъ старой академіи [25]). Слѣдуетъ полагать, что съ теченіемъ времени эти законы имѣли, однако, тѣ же самыя послѣдствія, какъ и подобные законы въ Спартѣ, именно малолюдіе. Въ Спартѣ старались противодѣйствовать этому неудобству тѣмъ, что назначали награду родителямъ, у которыхъ окажется

---

[23]) Это предположеніе подтверждается примѣчаніемъ *Тзетзія* къ стиху: γεραιὸς δὲ θάνοις κ. τ. λ. *Tzetz.* ad Hesiod. Opp. v. 376 (378): οἱ περὶ Πρόκλον καὶ ['Αρίσταρχον ἢ] Πλούταρχον ἀδιανόητον τοῦτό φασιν εἶναι καὶ περισσόν. *Кёхли* (въ прим. къ указ. м. Исіода) хочетъ здѣсь замѣнить ἢ посредствомъ καί; но противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что Аристархъ, сколько извѣстно, никогда не писалъ ничего объ Исіодѣ. Только у *Оріона* на стр. 99 цитируется по ошибкѣ 'Αρίσταρχος ἐν τοῖς σημείοις 'Ησιόδου вм. 'Αριστόνικος, о которомъ намъ передаетъ *Свида* подъ этимъ именемъ: ἔγραψε περὶ τῶν σημείων τῶν ἐν τῇ θεογονίᾳ 'Ησιόδου (см. *Nikolai*, Gesch. der griech. Literatur, 1865, стр. 242 и 432). Вѣроятно, что первоначально рукопись Тзетзія имѣла: οἱ περὶ Πρόκλον καὶ [Πλού]ταρχον, такъ что 'Αρίσταρχον ἢ Πλούταρχον есть ничто иное, какъ догадка переписчика. *Герхеръ* (*Hercher*, Plut. fragm. 1855, стр. 24) даетъ намъ вѣрное чтеніе: οἱ περὶ Πρ. καὶ Πλούταρχον.

[24]) Сравни *Procl.* ad Hes. Op. v. 374 (376): «μουνογενὴς δὲ» κ. τ. λ.: δόξειεν ἂν ἄτοπος ὁ στίχος εἶναι καὶ ἀγανακτοῦντος, ὅτι γέγονεν οὐ μόνος τῷ πατρί.

[25]) *Procl.* ad Hes. Op. v. 374: μήποτε, φησὶν ὁ Πλούταρχος, καὶ Πλάτων ἕπεται τῷ 'Ησιόδῳ, καὶ Ξενοκράτης, καὶ Λυκοῦργος πρὸ τούτων· οἱ πάντες ᾤοντο δεῖν ἕνα κληρονόμον καταλιπεῖν· καὶ τοῦτο ἦν τὸ ὑπὸ 'Ησιόδου λεγόμενον. Относительно законовъ Филолая смотри выше примѣч. 14.

хоть три сына [26]). Вѣроятно, что и въ Віотіи прибѣгали первоначально къ подобнаго рода поощрительнымъ средствамъ. Но эти послѣднія не имѣли, должно быть, успѣха, такъ какъ въ послѣдствіи мы видимъ, что за подкидываніе стали наказывать даже смертною казнью. Естественно, что противорѣчащія этой строгости слова Исіода скоро обратили на себя вниманіе законодателей, которые и сочли нужнымъ интерполировать ихъ вставкою отвергаемыхъ нами трехъ стиховъ.

Итакъ, если наше чтеніе вѣрно, то выводъ насчетъ понятій Исіода объ устраненіи лишнихъ дѣтей едва ли сомнителенъ. Это послѣднее ему представлялось дѣломъ столь понятнымъ само собою, что онъ даже не счелъ нужнымъ и останавливаться на немъ. Чтобы избѣжать такого вывода, остается только одинъ еще способъ: можно полагать, что Исіодъ желалъ ограничить общеніе только съ законною женою, имѣя въ виду незаконныя сношенія съ рабами, дѣти которыхъ не могли имѣть притязаній на наслѣдіе. Но, очевидно, что дѣлать подобный выводъ мы могли бы только тогда, еслибы на то существовало хоть какое либо указаніе у самаго Исіода. Поэтому, не остается ничего другаго, какъ остановиться на заключеніи, что Исіодъ одобрялъ старый обычай дѣтобросанія.

Въ разсматриваемомъ отношеніи интересно также взглянуть, какого мнѣнія былъ, нѣсколько столѣтій спустя, *Платонъ*. Опредѣливши въ своемъ „Государствѣ" срокъ для приживанія дѣтей (для женщины между 20 и 40, для мужчины между 24 [?] и 55 годами возраста), онъ между прочимъ говоритъ: „Но когда женщина и мужчина перейдутъ за возрастъ, въ которомъ позволительно приживать дѣтей, тогда мы имъ (мужчинамъ) предоставимъ свободу совокупляться съ кѣмъ угодно, кромѣ только съ дочерью, матерью, внучками и роднею матери; и женщинамъ точно такъ же (позволимъ совокупляться со всѣми), кромѣ только съ сыномъ, отцомъ и ихъ роднею. И все это мы имъ прикажемъ (соблюдать), а въ особенности же (заставимъ ихъ) заботиться

---

[26]) *Hermann*, Gr. Privatalterth. § 32, N 3, приводя Aristot. Pol. II, 6, 13, и ссылаясь на Ael. V. Hist. VI. 16 (6 ?), соглашается съ мнѣніемъ Цумпта (Abh. d. Berl. Akad. 1840, стр, 15): «Kann ein stärkerer Beweis für die Unfruchtbarkeit der Ehen in Sparta gegeben werden?» Вотъ указанныя мѣста: *Aristot*. Pol. II, 6, 13: βουλόμενος γὰρ ὁ νομοθέτης ὡς πλείστους εἶναι τοὺς Σπαρτιάτας προάγεται τοὺς πολίτας ὡς πλείστους ποιεῖσθαι παῖδας· ἔστι γὰρ αὐτοῖς νόμος τὸν μὲν γεννήσαντα τρεῖς υἱοὺς ἄφρουρον εἶναι, τὸν δὲ τέσσαρας ἀτελῆ πάντων. *Ael*. V. H. VI, 6 (ed. Hercher): νόμος ἐστι τοῖς Σπαρτιάταις, τὸν παρασχόμενον υἱοὺς τρεῖς ἀτέλειαν ἔχειν φρουρᾶς, τὸν δὲ πέντε πασῶν τῶν λειτουργιῶν ἀφεῖσθαι.

о томъ, чтобы *не производить на свѣтъ ребенка, если произойдетъ зачатіе*. Но если, не смотря на всѣ усилія, все-таки родится ребенокъ, то *выбросить* его, какъ существо, для котораго нѣтъ воспитанія (пищи)“ [27]).

Особенно же важенъ для насъ взглядъ *Аристотеля*. Какъ Исіодъ можетъ служить однимъ изъ древнѣйшихъ, дошедшихъ до насъ источниковъ относительно древней этики, такъ же точно и Аристотель, стоя на грани самаго развитаго періода Греціи, служитъ источникомъ позднѣйшей этики ея. О Платонѣ, пожалуй, можно подумать, что отвлеченность его соображеній лишила его сознаванія тѣхъ нравственныхъ началъ, которыя жили въ народѣ; но глубина мысли у Аристотеля уже никакъ не можетъ быть понимаема иначе, какъ только въ видѣ болѣе точнаго и послѣдовательнаго пониманія всѣхъ существенныхъ проявленій тогдашняго греческаго духа. Сочиненіе его „О политикѣ“, къ которому мы обратимся, имѣетъ высоко нравственное значеніе. Въ немъ государство является общеніемъ людей не для того, чтобы только жить (τοῦ ζῆν ἕνεκεν), а для того, чтобы жить по законамъ нравственности (εὖ ζῆν). Поэтому законы у него имѣютъ цѣлью сдѣлать гражданъ добрыми и справедливыми [28]).

Изъ этого сочиненія я приведу мѣсто, на которое очень часто ссылаются, толкуя его самымъ различнымъ образомъ, и которое, не смотря на то, что всѣ рукописи передаютъ почти одинаково вѣрный текстъ, вызвало самыя невѣроятныя попытки измѣнить традиціонное чтеніе [29]). Вотъ, по возможности, дословный переводъ рукописнаго

---

[27]) *Plat*. De rep. V, 461: ὅταν δὲ δὴ, οἶμαι, αἵ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ, γεννᾷν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι πλὴν θυγατρὶ, καὶ μητρὶ, καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ, καὶ ταῖς ἄνω μητρός· καὶ τὰς γυναῖκας αὖ, πλὴν υἱεῖ, καὶ πατρὶ, καὶ τοῖς τῶν τοιούτων, εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω. καὶ ταῦτά γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι, μάλιστα μὲν μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδὲν, ἐὰν γένηται· ἐὰν δέ τι βιάσηται, οὕτω ἐκτιθέναι ὡς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ.

[28]) *Ad. Holm*. De ethicis principiis politicorum Aristot., Diss. inaug. (1851), стр. 12: Leges vero et civitas ipsa (apud Aristotelem) longe majorem habent finem: τοῦ ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας, τὸ εὖ ζῆν... Civitas non certis quibusdam pactis conventisque, quibus certae tantum res ordinantur, aliae vero singulorum conceduntur liberae voluntati, instituta est; sed est perfectio quaedam humanae ipsius naturae, *omnes complectens rationes, quae alicujus momenti sunt in vita humana*. Est κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, quae curare debet, ut omnes quam honestissime vivant.

[29]) *Aristot*. Polit. VII, 14, 10; ed. Berol. VII, 16, стр. 1335^{b} (разночтенія заимствую изъ изданія Штара, 1839 г.):

чтенія, въ которомъ фразы, представляющія затрудненія, отмѣчены мною курсивомъ:

„Относительно вопроса, когда слѣдуетъ выбрасывать, и когда воспитывать дѣтей, долженъ быть законъ, чтобы уродовъ не воспитывать. *Ради же множества дѣтей, если устройство нравовъ (или: народовъ) препятствуетъ, не выбрасывать ничего рожденнаго*; *ибо ограничено вѣдь количество прижиранія дѣтей.* Но если, не смотря на это, произойдутъ случаи половаго совокупленія, то слѣдуетъ вытравлять зародышь, пока онъ еще не началъ чувствовать и жить. Ибо появленіемъ чувства и жизни будетъ разграничено позволительное отъ преступнаго“.

Въ двухъ рукописяхъ только вмѣсто: устройство *нравовъ* (обычай? τάξις τῶν ἐθῶν) мы находимъ чтеніе: устройство *народовъ* (τάξις τῶν ἐθνῶν). Въ прочемъ же, кромѣ неясности, текстъ не представляетъ ничего такого, что прямо указывало бы на его испорченность [30]).

περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων (γεννωμένων P³), ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν· διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν (ἐθνῶν Sᵇ, Cod. Camerarii) κωλύῃ, μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὥρισται γὰρ δὴ τῆς τεκνοποιίας (παιδοποιίας P³) τὸ πλῆθος. ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωήν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ (опущено: Jᵇ, Sᵇ, Vᵇ, P³) διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται.

Слѣдуетъ замѣтить, что только рукопись P¹ имѣетъ ὡρίσθαι γὰρ δεῖ, но на полѣ исправлено ὥρισται γὰρ δή. Латинскій переводъ Аретина (Aret.) имѣетъ: definitus esse debet (sc. numerus liberorum), подобно тому, какъ и древнѣйшій латинскій переводъ (transl. vetus). Относительно послѣдняго Шнейдеръ въ своемъ изданіи Аристотелевой политики (1819 г.), I, стр. XXII сл., приводитъ слова издателя Петра Викторія (1579 г.), который, указывая на важность этого перевода, замѣчаетъ однако, что переводчикъ иногда не понималъ текста. О переводѣ Аретина Шнейдеръ говоритъ тамъ же, стр. XXVII: Aretini Leonardi codex qualis fuerit, non satis apparet e versione, quae multis in locis veteris interpretis scripturam et verba retinuisse videtur.

[30]) Кажущееся затрудненіе представляетъ фраза: ἐὰν δέ τισι γίγνηται... συνδυασθέντων. Рейцъ (*Reitzius*, Notae ad excerpta ex politicis edita, 1776 г.) замѣчаетъ къ этому мѣсту: structura plane homerica ut Iliad. XVI, 531. Od. IX, 256. Съ этихъ поръ ученые довольствовались, кажется, этимъ указаніемъ. Вотъ мѣста, на которыя ссылается Рейцъ: *Iliad.* XVI. 531:

ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο,

и *Odyss.* IX, 256:

.... ἡμῖν δ' αὖτε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ
δεισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτόν τε πέλωρον.

Прежде всего очевидно, что въ приведенномъ нами отрывкѣ Аристотель дѣлаетъ, относительно устраненія дѣтей, различіе между двумя слѣдующими мотивами: уродливостью (устранять „уродливое") и „множествомъ" (устраненіе лишнихъ дѣтей). Но смыслъ всего отрывка существенно зависитъ отъ того, какъ мы будемъ понимать фразу: „Ради же множества дѣтей, если устройство нравовъ (или государствъ) препятствуетъ, не выбрасывать ничего рожденнаго". Тутъ дополненіемъ къ глаголу: „препятствуетъ" мы можемъ подразумѣвать или слово: „выбрасывать" или же „множество дѣтей".

Въ первомъ случаѣ, понимая: „препятствуетъ выбрасыванію", мы должны будемъ предпочесть и чтеніе: „устройство *нравовъ* (обычай?); ибо чтеніе: „если устройство *народовъ* (государствъ) препятствуетъ выбрасыванію", не вѣроятно уже потому, что кромѣ Ѳивъ мы не знаемъ ни одного греческаго государства, въ которомъ воспрещалось бы выбрасывать дѣтей. Тогда наше мѣсто представитъ слѣдующій смыслъ. Аристотель имѣетъ въ виду, что выбрасываніе можетъ считаться непозволительнымъ. Тѣмъ не менѣе онъ говоритъ: „... [во

Амейсъ въ примѣчаніи къ этому послѣднему стиху указываетъ еще на *Odyss*. VI, 155:

.... μάλα πού σφισι θυμὸς
αἰὲν ἐυφροσύνῃσιν ἰαίνεται εἵνεκα σεῖο
λευσσόντων τοιόνδε θάλος χορὸν εἰσοιχνεῦσαν.

Относительно этихъ мѣстъ слѣдуетъ замѣтить, что въ нихъ мнимый genetivus absolutus находится въ зависимости отъ подлежащихъ θυμός, ἦτορ. См. *Krüger*, Ausführl. Gramm. der griech. Sprache, ч. II (2-е изд. 1872 г.), стр. 667, прим.: In diesen [homerischen Stellen] rührt der Genetiv des Particips davon her, dass Homer häufig die Dative der Pronomen an Stelle der Genetive gebraucht... Daher kann aber auf den Genetiv eines Substantivs oder Pronomens der Dativ des Particips folgen. Менѣе удачно объясняетъ *Амейсъ*: nach dem Dativ des Pronomens steht der participiale Genetiv, der zwar an das Subjectsnomen sich anschliesst, aber doch die den Hauptgedanken begleitenden Umstände ... mit objectiver Selbstständigkeit nachdrücklich (въ такомъ случаѣ лучше было бы сказать: nachträglich) hervorhebt. Все это, слѣдовательно, не объясняетъ еще нашего мѣста. Полная аналогія съ приведенными примѣрами существовала бы только тогда, если бы у Аристотеля рядомъ съ τισὶ стояло τὶ или какое нибудь существительное въ именительномъ падежѣ. Но тѣмъ не менѣе нѣтъ причины измѣнять рукописное чтеніе, такъ какъ дѣйствительно встрѣчается конструкція, вполнѣ соотвѣтствующая нашему обороту. См. *Kühner*, ук. соч. стр. 665 сл., гдѣ собрано нѣсколько примѣровъ, сюда относящихся; напримѣръ, *Thuc*. II, 8: ...ἐς τοὺς Λακεδαιμονίους ἄλλως τε καὶ π ρ ο ε ι π ό ν τ ο ν (Λακεδαιμονίων), ὅτι κ. τ. λ. *Herodot*. IX, 58: καὶ ὑ μ ῖ ν μὲν ἐοῦσι Περσέων ἀπείροισι πολλὴ ἔκ γε ἐμεῦ ἐγίνετο συγγνώμη, ἐ π α ι ν ε ό ν τ ω ν (ὑμῶν) τούτους, τοῖσί τι καὶ συνῄδέατε.

всякомъ случаѣ] долженъ существовать законъ, чтобы уродовъ не воспитывать (а выбрасывать). Выбрасывать же лишнихъ дѣтей, если это противно обычаю, не слѣдуетъ [, да и нѣтъ въ томъ необходимости], ибо [въ такомъ случаѣ] ограничено вѣдь [обычаемъ и самое] приживаніе дѣтей; но если тѣмъ не менѣе произойдетъ совокупленіе (и лишнее зачатіе), то слѣдуетъ истребить зародышъ, прежде чѣмъ появится въ немъ чувство и жизнь,—ибо [при такомъ обычаѣ] позволительность или преступность (дѣла) будетъ зависѣть отъ появленія чувства и жизни". Изъ этихъ словъ вытекало бы, что самъ Аристотель не считалъ бросаніе дѣтей дѣломъ преступнымъ, что, напротивъ, онъ настаивалъ на выбрасываніи уродовъ, и что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ выбрасываніе здоровыхъ дѣтей положительно воспрещалось обычаемъ, онъ считалъ необходимымъ предложить въ замѣнъ его — плодоизгнаніе. Но стóитъ только взглянуть на текстъ, чтобы убѣдиться, что такое толкованіе натянуто. Къ тому же оно лишено и внутренняго вѣроятія, такъ какъ мы видѣли, что уже Платонъ совѣтовалъ заботиться, чтобы не рождать на свѣтъ лишнихъ дѣтей,— очевидно потому, что не одобрялъ обычая, бросать здоровыхъ дѣтей.

Во второмъ же случаѣ слѣдуетъ читать: „Если же устройство *государствъ* (τάξις τῶν ἐθνῶν) препятствуетъ *множеству дѣтей* (ограничивая количество гражданъ, — сообразно съ требованіями самого Аристотеля)" и т. д. Тогда смыслъ всего отрывка выйдетъ несравненно мягче. Аристотель имѣетъ въ виду ограниченіе количества гражданъ; но естественнымъ средствомъ для достиженія этой цѣли онъ считаетъ не выбрасываніе лишнихъ дѣтей, а воздержаніе отъ половаго сожитія. Онъ предлагаетъ законъ, въ которомъ повелѣвается выбрасывать только уродовъ. „Но выбрасывать лишнихъ (здоровыхъ) дѣтей, если устройство государства ограничиваетъ ихъ количество, — нельзя, ибо [этимъ требованіемъ] ограничено, очевидно (δή), самое приживаніе дѣтей. Если же, не смотря на это (ограниченіе приживанія), произойдутъ случаи совокупленія (отъ которыхъ послѣдуетъ лишнее зачатіе), то [и въ такихъ даже случаяхъ нельзя выбрасывать живаго ребенка, а] слѣдуетъ истребить плодъ, прежде чѣмъ въ немъ появится чувство и жизнь, ибо появленіе чувства и жизни превратитъ (превратило бы) дѣло позволительное (устраненіе плода) въ преступленіе".

Но странное дѣло, что, не смотря на желаніе христіанскихъ толкователей придать словамъ Аристотеля смягченный смыслъ, имъ въ продолженіе 2000 лѣтъ не приходило въ голову подразумѣвать послѣ

„препятствуетъ“ слово „множеству“. По этому можно было бы подумать, что наше послѣднее пониманіе текста менѣе естественно. Но въ его оправданіе можно однако привести слѣдующія сейчасъ за этимъ мѣстомъ слова Аристотеля, гдѣ онъ, для того чтобы дѣти рождались здоровые, предлагаетъ ограничить время супружескихъ сношеній (πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἁρμόττει πρὸς τεκνοποιίαν). Тутъ онъ говоритъ: „... поэтому, кто четырмя или пятью годами старше времени, опредѣленнаго для сожительства, тотъ долженъ перестать *приживать* дѣтей. Потомъ лишь подъ предлогомъ здоровья или по другой подобной причинѣ онъ можетъ совокупляться [прибѣгая, въ случаѣ надобности, къ ἄμβλωσις?]“ [31]). Изъ этого мы видимъ, что Аристотель дѣйствительно ограничиваетъ приживаніе дѣтей, чего бы не дѣлалъ, если бы считалъ позволительнымъ выбрасываніе. Слѣдовательно и въ нашемъ отрывкѣ мы должны считать самымъ вѣроятнымъ тотъ смыслъ, который вытекаетъ для насъ во второмъ случаѣ, гдѣ мы подразумѣваемъ: ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθνῶν κωλύῃ τὸ πλῆθος τέκνων.

Итакъ мы должны признать, что изрѣченіе Аристотеля, если и представляетъ связь съ грубымъ воззрѣніемъ древнѣйшихъ временъ, то все-таки уже является замѣчательнымъ шагомъ впередъ въ этическомъ отношеніи: подкидываніе или выбрасываніе здоровыхъ дѣтей не считается больше позволительнымъ. Но за то, съ другой стороны,, является вытравливаніе плода, которое въ свою очередь, при дальнѣйшемъ развитіи нравственныхъ понятій, подверглось тому же осужденію, какъ и предшествовавшее ему выбрасываніе дѣтей [32]).

Но посмотримъ еще, при этомъ случаѣ, какой участи подвергалось наше мѣсто въ рукахъ различныхъ издателей и толкователей его. Аретинъ, жившій въ XVI столѣтіи, переводитъ: „Если обычай или устройство государства не позволяетъ выбрасывать дѣтей, то

[31]) *Тамъ же:* ὥστε τέτταρσιν ἢ πέντε ἔτεσιν ὑπερβάλλοντα ἀφεῖσθαι δεῖ τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως· τὸ δὲ λοιπὸν ὑγιείας χάριν ἤ τινος ἄλλης τοιαύτης αἰτίας φαίνεσθαι δεῖ ποιουμένους τὴν ὁμιλίαν. *Шнейдеръ* переводитъ въ своемъ изданіи политики Аристотеля: ... *desistere a filiorum alendorum generatione* tempestivum est. Тогда можно было бы подумать, что Аристотель воспрещаетъ не приживаніе, а только воспитываніе этихъ дѣтей. Но слова τεκνοποιία и εἰς φανερὸν γέννησις означаютъ самое приживаніе, произведеніе дѣтей. Такъ и у Платона мы встрѣчали εἰς φῶς ἐκφέρειν τὸ κύημα въ смыслѣ «родить». См. выше прим. 27.

[32]) Такъ, напримѣръ, уже въ древней рукописи парижской (P[1]), писанной Димитріемъ Халкокондиломъ въ XV столѣтіи, возлѣ слова ἄμβλωσις находится на полѣ замѣчаніе: τί λέγει ὁ δαιμόνιος (безбожникъ?) ἐν τούτοις;

слѣдуетъ вытравлять лишній плодъ“ [33]). Нѣкоторые ученые, вмѣсто того, чтобы послѣ „препятствуетъ“ (κωλύῃ) подразумѣвать: „множеству“ или же „выбрасыванію“, соединяли κωλύῃ съ слѣдующимъ за нимъ словомъ μηδέν, понимая всю сомнительную фразу такъ: „если обычай не запрещаетъ, то слѣдуетъ выбрасывать лишнихъ дѣтей“. Такъ поступаютъ Шнейдеръ [34]) и Э. Мейеръ, причемъ послѣдній, однако, замѣчаетъ: „Но я все-таки думаю, что аттическій законъ не допускалъ этого (то-есть, выбрасыванія)“ [35]). Этой конструкціи придерживается, кажется, и Шёманнъ, который къ тому еще предлагаетъ нѣкоторое измѣненіе рукописнаго чтенія [36]). Большая же часть изда-

---

[33]) Вотъ его латинскій переводъ (1538 года), въ которомъ обнаруживается его слабое знакомство съ греческимъ языкомъ: ... In aliis vero si mores institutioque civitatis prohibeat natos exponere (κωλύῃ μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων), ac multitudo tanta prolis alicui contigerit, ut duplicatus (συνδυασθέντων!!) sit filiorum numerus: nam is definitus esse debet (ὥρισται γὰρ δή!) ad multitudinem nimiam evitandam: antevenire oportet, ne foetus concipiantur. Nam postquam concepti sunt, et sensum aut vitam acceperint, nefas est attingere eos. См. *Schneider*, Aristot. polit. (1819), т. II, стр. 441. Подобнымъ образомъ еще раньше Аретина переводилъ и древнѣйшій переводчикъ (vetus translatio latina Guilelmi de Moerbecka, въ XIII столѣтіи). На счетъ авторитетности этихъ переводчиковъ см. выше прим. 29. Изъ перевода Аретина многіе дѣлали невѣроятное заключеніе, что онъ имѣлъ предъ собою текстъ значительно отличающійся отъ нашего, и что между прочимъ въ его рукописи стояло: ὡρίσθαι γὰρ δεῖ вм. ὥρισται γὰρ δή. Уже Шнейдеръ замѣчаетъ: Mihi scriptura libri, quam Aretinus reddidit, omnium maxime placeret, si de libri auctoritate constaret. *Тамъ же*, стр. 442.

[34]) Шнейдеръ переводитъ: ... propter multitudinem autem liberorum (quosdam) foetus abolere oportet, nisi gentis instituta id prohibeant (ἐὰν ἡ τάξις... κωλύῃ μηδὲν, ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων).

[35]) *Meier u. Schömann*, Der attische Process, стр. 428, прим. 48.—На той же страницѣ Мейеръ говоритъ: Aber vielleicht schon von Solon (Plut. Sol. 23) ward die durch den Geist der Zeit gebotene Beschränkung jener Rechte [des Vaters] eingeführt, die Befugniss über Leben und Tod seiner Kinder, über anerkennen oder Aussetzen vielleicht ganz genommen, wie sehr auch Sextus der Empiriker und faselnde Rhetoren zu widersprechen scheinen. Мѣсто изъ Секста Эмпирика, на которое, повидимому, указываетъ Мейеръ, см. выше прим. 13. У Плутарха же говорится только о законѣ Солона, ограничивающемъ право продавать *взрослыхъ* дочерей и сестеръ, что представляетъ совершенно иного рода дѣло, чѣмъ выбрасываніе новорожденныхъ. *Plut.* Sol. 23: ἔτι δ᾽οὔτε θυγατέρας πωλεῖν οὔτ᾽ ἀδελφὰς δίδωσι, π λ ὴ ν ἂ ν μ ὴ λ ά β ῃ π α ρ θ έ ν ο ν ἀ ν δ ρ ὶ σ υ γ γ ε γ ε ν η μ έ ν η ν.

[36]) Шёманнъ, въ своихъ Griechische Alterthümer, I, во второмъ изданіи (1861 года, стр. 517, прим. 1) и даже въ третьемъ (1871 года, стр. 531, прим. 1) все предлагаетъ слѣдующее загадочное чтеніе: ... διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, (ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐ θ ῶ ν κωλύῃ μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων), ὡ ρ ί σ θ α ι γ ε [?] δ ε ῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος. Невѣроятно, чтобы фразу, поставленную имъ между

телей, въ словахъ: „если же обычай препятствуетъ, ничего не выбрасывать“, устраняютъ только запятую и понимаютъ эту фразу такъ: „если же обычай не позволяетъ выбрасывать дѣтей—“; поэтому, въ слѣдующихъ затѣмъ словахъ они принуждены дѣлать такія измѣненія, чтобы выходилъ смыслъ „—*то* слѣдуетъ ограничить половыя сношенія или прибѣгнуть къ плодоизгнанію“ [37]).

Первый ученый, который послѣ κωλύῃ подразумѣваетъ πλῆθος, былъ, кажется, Адольфъ Штаръ [38]). Затѣмъ уже К. Ф. Германнъ особенно настаиваетъ на такомъ толкованіи: „... даже и тамъ, гдѣ законъ ограничиваетъ число дѣтей, слѣдуетъ избѣгать излишества оныхъ не посредствомъ выбрасыванія, а воздержаніемъ отъ супружескаго сожитія или вытравливаніемъ плода“ [39]).

скобокъ, онъ понималъ такъ: «если обычай не позволяетъ выбрасывать ни одного ребенка», ибо тогда вытекало бы, что самъ Аристотель одобряетъ выбрасываніе. Отсюда я заключаю, что слова κωλύῃ μηδὲν ἀποτίθεσθαι онъ понимаетъ въ смыслѣ: μὴ κωλύῃ ἀποτίθεσθαι.

[37]) Необходимо было измѣнить рукописное чтеніе: ὥρισται γὰρ δή. Въ editio stereotypa Tauchn. (1831 г.) мы читаемъ: ὡρίσθαι γὰρ δεῖ, не смотря на очевидную въ такомъ случаѣ неумѣстность частицы γάρ, которую, поэтому, уже давно предлагали или выкинуть (ed. Lambini, Paris. 1567) или замѣнить посредствомъ γοῦν (ed. Coraiana, Paris. 1821) или γὲ (см. предъидущее прим.).

[38]) Въ его изданіи Аристотелевой политики (1839 г.) мы читаемъ въ нѣмецкомъ переводѣ (VII, 14, 10): ... dagegen um der Menge der Kinder willen, wenn die Satzung der Sitten gegen eine solche ist, (sei Gesetz), kein gebornes auszusetzen.

[39]) Наше мѣсто у него разбросано въ двухъ примѣчаніяхъ. *Hermann*, Gr. Privatalt. 2-е изд. (1870 г.), § 11, прим. 8 (стр. 74): Auch da wo die Sitte [?] keine unbeschränkte Kinderzahl zulässt, soll nicht durch Aussetzung sondern durch ἐπίσχεσις τῆς γεννήσεως oder durch ἄμβλωσις nachgeholfen werden. Дальше онъ вѣроятно читаетъ ὥρισται γὰρ δή. Въ концѣ же нашего мѣста онъ, однако, читаетъ ошибочно ἐστὶ вм. ἔσται; см. *тамъ же*, прим. 5; ἐστὶ придавало бы сентенціи Аристотеля слишкомъ большую обобщенность: «умерщвлять живаго ребенка—грѣхъ». Тогда позволеніе подкидывать уродовъ слишкомъ ярко противорѣчило бы этому сужденію.—Впрочемъ еще раньше Германна, котораго Privatalterthümer появились впервые въ 1851 г., мы находимъ такой же взглядъ на Аристотеля и у *В. А. Беккера*, въ его «Хариклѣ», вышедшемъ въ 1840 году. Ссылаясь на чтеніе Имм. Беккера онъ говоритъ объ Аристотелѣ: der zwar die *Apothesis verwirft*, aber zur Vermeidung der Uebervölkerung die ἄμβλωσις empfiehlt. Вѣроятно, что и онъ понималъ: ἐὰν ἡ τάξις κωλύῃ τὸ πλῆθος. Германнъ въ своемъ новомъ изданіи «Харикла» даетъ свой собственный переводъ. *Becker*, Char. 2-е изд (1854), II, стр. 5.

Въ то время какъ въ Греціи вытравливаніе плода оказывается явленіемъ довольно позднимъ [40]), интересно замѣтить, что въ Индіи въ очень древнее время оно уже считалось величайшимъ преступленіемъ. Важно это при сравненіи нравственнаго развитія этихъ народовъ. Въ Индіи убіеніе зародыша, bhrûnahatyâ, гдѣ только о немъ упоминается, вездѣ является уже преступленіемъ, чуть ли не хуже отцеубійства [41]).

Я позволю себѣ привести нѣсколько словъ Альбрехта Вебера, который, стараясь объяснить причину этого явленія, дѣлаетъ не безъинтересную для насъ догадку на счетъ первоначальнаго значенія слова bhrûna, зародышъ.

„Убіеніе зародыша“, говоритъ онъ, „представляетъ крайнее преступленіе вѣроятно потому, что убіеніе сына, долженствующаго размножить свой родъ, считалось непозволительнымъ, а при уничтоженіи зародыша былъ бы неизвѣстенъ полъ этого послѣдняго. Въ Kathaka, 27, 9, прямо говорится: „поэтому, кто умертвитъ неизвѣстный (въ отношеніи пола) зародышъ, тотъ убійца его, bhrûnahan“. (Ибо дѣвушекъ можно подкидывать, но не мальчиковъ). Итакъ убійца зародыша (bhrûná) мѣшаетъ развитію своего рода. При этомъ замѣчательно, что слово bhrûna, fœtus, встрѣчается, кажется, только въ такихъ случаяхъ, гдѣ говорится о преступномъ уничтоженіи его. Не находится ли это явленіе въ связи съ слѣдующимъ обстоятельствомъ? Греческое φρῦνος, φρύνη, жаба, въ фонетическомъ отношеніи вполнѣ соотвѣтствуетъ санскритскому bhrûna (послѣднее только средняго рода!). Если мы съ этими словами сравнимъ латинское brûtus, безчувственный, глупый, то найдемъ, кажется, звено, посредствомъ котораго можно сблизить и самыя понятія „зародышъ“ и „жаба“. Сравни употребительное [въ нѣмецкомъ] названіе дѣтей жабами, Kröte, dumme Kröte [42]), и червями, Würmer; послѣднее названіе встрѣчается и въ

[40]) О плодоизгнаніи впервые упоминаетъ, кажется, Лисій. См. *Hermann*, Privatalt. § 11, прим. 5.

[41]) *Weber*, Indische Studien, IX (1865), стр. 117 сл.

[42]) Могу указать при этомъ случаѣ, что и въ Индіи дѣти назывались «жабами». Въ 6-й книгѣ сказокъ Сомадевы, въ разказѣ о браминѣ Гарисарманѣ, «бѣдномъ дурачкѣ», который выдаетъ себя всевѣдущимъ, этотъ послѣдній, не умѣя однажды угадать, что находилось въ закрытомъ горшкѣ, называетъ себя въ отчаяніи «жабою», вспомнивъ, что такъ онъ былъ называемъ своимъ отцомъ, когда еще былъ ребенкомъ. Оказалось, что въ горшкѣ находилась жаба, и мудрость Гарисармана не подлежала уже больше сомнѣнію. См. *Benfey*, Somadeva's Märchenschatz, въ *Or. u. Occ.* I, стр. 376.

санскритѣ: krimila означаетъ женщину съ многими червями, то-есть, дѣтьми [43]). Жабы и теперь въ Тиролѣ и въ Каринтіи по народному повѣрію все еще считаются чѣмъ-то въ родѣ духовъ (gelten als gefeit), потому что въ нихъ живутъ „бѣдныя души“ (weil in ihnen „arme Seelen drin sind“). Ихъ нельзя убивать особенно въ день поминовенія Всѣхъ Усопшихъ (Allerseelentag). Кромѣ страннаго впечатлѣнія, которое производятъ на насъ эти животныя, тутъ, я полагаю, преобладаетъ древнее смѣшеніе вышеуказанныхъ двухъ значеній слова bhrûna. Но значеніе его „зародышъ“ сохранилось только въ санскритѣ, а „жаба“ въ греческомъ. Зато слѣды прежняго единства [понятій] „жабы“ и „зародыша“ сохранились въ понятіи „жаба“, и перешли даже на другія названія ея“ [44]).

Если эта догадка окажется вѣрною, то она можетъ пролить много свѣта на первобытныя отношенія родителей къ дѣтямъ.

Относительно вытравливанія плода я замѣчу однако, что по всему вѣроятію и въ Индіи оно не считалось первоначально дѣломъ непозволительнымъ. При извѣстномъ обрядѣ, въ которомъ приносилась въ жертву лошадь (по всему вѣроятію вмѣсто человѣка), немного лошадиной крови жертвовали „убіенію зародыша (bhrûnahatyâ)“ [45]), которое является здѣсь, слѣдовательно, олицетвореннымъ и, повидимому, представляетъ собою божество [46]). При первоначальной грубости нравовъ насъ не должно удивлять, если люди, впервые съумѣвшіе устранить лишній плодъ, смотрѣли на свое открытіе какъ на нѣчто въ высшей степени чудесное и воздавали ему божественныя почести. Въ послѣдствіи смыслъ этого почитанія могъ забыться, и остался одинъ только обрядъ, какъ это почти всегда и бываетъ. На прежнюю распространенность вытравливанія плода указываетъ и то обстоятельство, что въ Ведахъ нѣсколько разъ упоминается въ раз-

---

[43]) Такъ же и въ польскомъ маленькія дѣти называются червячками: robaczki. Не знаю этимологіи другаго названія маленькаго ребенка въ польскомъ: żak, żaczek; не сродно ли оно съ словомъ żaba, лягушка? Замѣчательно сопоставленіе словъ żaczek и robaczek въ значеніи «ребенокъ» въ стихахъ:

Ja, mały żaczek,
Biedny robaczek, и т. д.

[44]) *Weber*, тамъ же, стр. 481.

[45]) *Weber*, Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, въ *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XVIII (1864), стр. 268.

[46]) Подобнаго рода олицетворенія, получающія божественныя почести, въ древней Индіи встрѣчаются очень часто.

личныхъ смыслахъ объ истребленіи и раздробленіи зародыша въ материей утробѣ [47]).

III.

Людоѣдство и человѣческія жертвоприношенія.

> Es wird kaum einen andern Gegenstand der anthropologischen Forschung geben, der uns so überzeugend wie dieser die fortschreitende Veredlung der menschlichen Natur vor Augen stellt, die Manche immer noch läugnen, indem sie das lebende Geschlecht nur für den entarteten Abkömmling besserer Vorfahren halten.
>
> *H. Schaaffhausen*, Die Menschenfresserei und das Menschenopfer.

§ 15.

Распространенность каннибализма въ настоящее время.

Сколь многочисленны и вѣски всѣ тѣ причины, которыя въ наукѣ антропологіи заставляютъ предполагать существованіе каннибализма у нашихъ предковъ, объ этомъ можно судить уже изъ того обстоятельства, что даже столь поэтическая душа, какъ извѣстный антропологъ и философъ Лотце, не могъ избѣжать подобнаго вывода. Особенно замѣчателенъ тотъ путь, по которому онъ достигаетъ этого результата. Приведу его собственныя слова:

„Начинающаяся цивилизація", говоритъ онъ, „почти всюду подвергала сомнѣнію позволительность и приличность животной пищи. Отъ ѣденія падали человѣкъ чувствуетъ столь сильное отвращеніе, что всегда (?) рѣшался лучше самъ умерщвлять животное, что ему большей частью и облегчалось чувствомъ самосохраненія, быстро появляющемся при ихъ нападеніи. Но и сверхъ того, въ выборѣ употребляемой пищи необходимо еще признать вліяніе нравственнаго чувства (ein unzweifelhaft sittlicher Geschmack), установившаго мало по малу тѣ границы, которыхъ значеніе и важность, однако, не легко подвести подъ опредѣленныя логическія понятія. Культурные народы употребляютъ въ пищу почти исключительно позвоночныхъ животныхъ и даже между этими послѣдними амфибіи, по крайней мѣрѣ, никогда

---

[47]) Напримѣръ, *Rigv.* I, 63, 4; 104, 8.

не считаются общепринятою пищею... Путемъ научныхъ пріемовъ легко доказать, что въ сущности составъ мяса [у различныхъ животныхъ] почти одинаковъ; со временемъ, можетъ быть, удастся даже доказать, что на самомъ дѣлѣ нашъ естественный аппетитъ указываетъ намъ только на тѣ животныя, въ мясѣ которыхъ встрѣчается больше бѣлковины, и что, наоборотъ, мы питаемъ отвращеніе именно отъ тѣхъ низшихъ классовъ животныхъ, у которыхъ бѣлковина встрѣчается только въ соединеніи съ особыми, иначе составленными веществами. Но тѣмъ не менѣе, прямой вкусъ образованнаго человѣка останется, не смотря на всѣ доказательства, при своемъ убѣжденіи, что въ различныхъ животныхъ существуетъ еще другого рода различіе, по которому онѣ раздѣляются на чистыхъ и нечистыхъ. Употребленіе въ пищу насѣкомыхъ, червей, піявокъ, личинокъ и разной гадины, всегда будетъ считаться признакомъ возмутительнаго варварства, какъ значительна бы ни была питательность подобной пищи. Въ насъ производитъ отвращеніе отчасти неблаговидность этихъ живучихъ массъ, отчасти нѣкоторыя непріятныя, внѣшнія качества, какъ напримѣръ, влажная, холодная поверхность; отчасти насъ отталкиваетъ странность формы и даже самая крошечность этихъ животныхъ, ибо, питаясь животными, представляющими болѣе значительные куски мяса, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, чувствуемъ отвращеніе пожирать вдругъ цѣлые организмы, снабженные всѣми аппаратами своей жизненности; вообще, мы боимся употреблять въ пищу нѣчто разнообразное, не представляющее возможности дѣленія на составныя части.

„Итакъ, природный инстинктъ побуждаетъ насъ къ употребленію въ пищу животныхъ, принадлежащихъ только къ высшимъ классамъ, организація которыхъ болѣе похожа на нашу. Какъ сомнительнымъ должно бы казаться намъ это указаніе само по себѣ, объ этомъ нечего говорить; логическою послѣдовательностью его будетъ—*каннибализмъ*. И на самомъ дѣлѣ, едва ли можно сомнѣваться, что райское, природное состояніе человѣчества (paradiesischer Naturzustand) нерѣдко доходило до такой крайности совершенно невиннымъ образомъ (in aller Harmlosigkeit), не видя въ немъ ничего предосудительнаго, и что даже, при появленіи большей сознательности, оно легко находило предлоги для приданія вида нѣжнаго чувства такому обычаю, въ которомъ для насъ является верхъ самаго безчеловѣчнаго варварства. Какая судьба могла бы болѣе приличествовать любимымъ лицамъ, какъ, сейчасъ же превратившись въ кровь и плоть своихъ потомковъ, продолжать свое существованіе, не переходя въ печальное

состояніе гніенія! Въ то время какъ рука играетъ бѣлыми косточками съѣденнаго друга, душа все-таки можетъ углубляться въ нѣжныя воспоминанія о немъ; она не понимаетъ удивленія цивилизованнаго человѣка, котораго подобныя вещи возмущаютъ. Могутъ замѣтить, что и каннибалъ чувствуетъ отвращеніе отъ пожиранія труповъ; что, слѣдовательно, всюду пожиранію людей должно было предшествовать умерщвленіе, а слѣдовательно, и вражда. Но на самомъ дѣлѣ, что̀ могло бы серьозно удерживать дикаря отъ умерщвленія не только враговъ, но и людей, окружающихъ его, къ которымъ онъ чувствуетъ расположеніе? Слѣдуетъ вспомнить, какъ даже намъ самимъ становится иногда милымъ животное, откормленное нами, и какъ мы, не смотря на это, намѣреваясь заколоть его на слѣдующій день, ласкаемъ его еще въ послѣдній разъ наканунѣ, не чувствуя замѣтнаго нравственнаго противорѣчія. Да, и въ нашей душѣ (Gemüth) дружно покоится множество самыхъ противоположныхъ чувствъ; поэтому, мы не имѣемъ достаточной причины удивляться чрезмѣрно при разказахъ о томъ, какъ дикари предлагаютъ состарѣвшимся родителямъ, чтобы они лишили себя жизни, для того, чтобы потомъ быть съѣденными; или если убѣдимся, какъ сквозь прельстительную любезность въ обращеніи океанскихъ островитянъ проглядываетъ желаніе человѣческаго мяса“ [1]).

Не смотря на отсутствіе доказательной силы въ этихъ аргументахъ Лотце, я привожу ихъ однако потому, что они сразу устраняютъ множество обычныхъ предубѣжденій, которыя мѣшаютъ вѣрному пониманію разсматриваемаго нами явленія.

Я считаю не лежащимъ въ предѣлахъ моей задачи привести и изложить подробно всѣ тѣ данныя, на основаніи которыхъ современная антропологія считаетъ каннибализмъ необходимою ступенью въ развитіи человѣчества. Безчисленность фактовъ, распространенность самого каннибализма и его слѣдовъ по всему земному шару у различныхъ народовъ, дѣлаютъ эту задачу трудомъ, требующимъ огромныхъ размѣровъ. Къ тому же слѣдуетъ признаться, что вопросъ о каннибализмѣ обратилъ на себя болѣе серьезное вниманіе только въ послѣднее время, такъ что матеріалъ еще не собранъ въ томъ стройномъ видѣ, въ какомъ это сдѣлано относительно множества другихъ вопросовъ гораздо меньшей важности.

---

[1]) *Lotze*, Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, II (1858), стр. 383 сл*л*.

Первую попытку собрать болѣе обширный матеріалъ по этому вопросу сдѣлалъ недавно Шафгаузенъ, въ статьѣ, озаглавленной: „Каннибализмъ и приношеніе людей въ жертву“ [2]). Не смотря на тщательность работы и на безпристрастный взглядъ ученаго автора на приводимые и разсматриваемые имъ факты, нельзя однако отрицать, что на его выводы повліяли до нѣкоторой степени невѣрные взгляды предшественниковъ, смотрѣвшихъ на каннибализмъ какъ на чудовищное заблужденіе человѣческой природы, какъ на исключеніе, никакъ не могущее вытекать изъ естественнаго развитія человѣческой природы. Это вліяніе на столько замѣтно, что изъ него вытекаютъ, какъ увидимъ, иногда даже очевидныя противорѣчія. Съ одной стороны, смотря на каннибализмъ какъ на необходимую ступень въ развитіи народовъ [3]), онъ считаетъ его, повидимому, явленіемъ, общимъ всему человѣческому роду. Онъ признаетъ существованіе каннибализма у всѣхъ народовъ древности [4]); даже у древнихъ Грековъ, по его мнѣнію, существованіе каннибализма не можетъ подлежать сомнѣнію [5]). Относительно дикарей настоящаго времени онъ утверждаетъ, что „каннибализмъ и до сихъ поръ еще значительно у нихъ распространенъ; что этотъ обычай встрѣчается у всѣхъ расъ и, за исключеніемъ лишь Европы, во всѣхъ странахъ“ [6]). Тѣмъ не менѣе мы у

---

[2]) *H. Schaaffhausen*, Die Menschenfresserei und das Menschenopfer, въ *Archiv für Anthropologie*, IV (1870), стр. 245—286.

[3]) *Тамъ же*, стр. 245. См. мотто сего параграфа.

[4]) *Тамъ же*, стр. 248: Bei den Völkern des Alterthums herrschte Menschenfresserei *sehr allgemein.*

[5]) Указавши на миѳы о Кроносѣ и Танталѣ, о Прокнѣ и Атреѣ, и на разказъ Омира о Полифимѣ, онъ продолжаетъ, *тамъ же*, стр. 249: Dass selbst die Griechen in ältester Zeit das Fleisch der Besiegten assen, spricht schon Barthélemy in der Reise des Anacharsis aus. «*Deutlich* weist eine Stelle in der Ilias des Homer (XXII, 346) darauf hin, wo Achilles dem Hektor zuruft: *Dass doch Zorn und Wuth mich erbitterte, roh zu verschlingen dein Fleisch für das Unheil, das du mir brachtest!*»

[6]) *Тамъ же*, стр. 253: Blicken wir auf die heute lebenden wilden Völker, so erfahren wir, dass der Cannibalismus noch im ausgedehnten Maasse unter ihnen verbreitet ist, dass er sich *gewohnheitsmässig noch bei allen Racen und*, *Europa ausgenommen*, *in allen Ländern findet.* При этомъ онъ ссылается на свою статью: Ueber den Zustand der wilden Völker, въ *Archiv f. Anthropol.* I (1866), стр. 172. (Эта статья существуетъ и на русскомъ языкѣ: *Шафгаузенъ*, Бытъ дикихъ народовъ, 1867, въ изд. Ламанскаго подъ заглавіемъ: «Современные вопросы антропологіи. Сборникъ новѣйшихъ изслѣдованій по вопросу объ изученіи человѣка и общества»).

него находимъ слѣдующія слова: „Мы должны согласиться съ тѣми, которые на сопровождаемый убійствами каннибализмъ смотрятъ какъ на такое *извращеніе природы* (Entartung der Natur), на которое неспособно *даже* животное. Да и вообще человѣческая природа оказывается болѣе жестокою и *дикою* (!), чѣмъ природа животнаго; стоитъ только подумать, какъ люди рѣжутъ другъ друга на войнѣ, или, какъ, напримѣръ, даже у образованныхъ народовъ, жестокіе законы стараются продолжить предсмертныя страданія преступника остроумно придуманными истязаніями" [7]). Относительно каннибализма животныхъ мы у него же самого, нѣсколькими страницами раньше, читаемъ: „Ошибаются тѣ, которые утверждаютъ, что животное никогда до того не забывается, чтобы пожирать другое животное своей породы; голодъ пробуждаетъ даже въ животныхъ противоестественную наклонность пожирать своихъ собственныхъ дѣтенышей. Подобное разказываютъ о медвѣдѣ, волкѣ, кошкѣ и даже о травоядныхъ животныхъ [8]).

Въ иномъ мѣстѣ, говоря о человѣчьихъ жертвоприношеніяхъ, Шафгаузенъ признаетъ, что часто эти послѣднія объясняются предшествовавшимъ каннибализмомъ, такъ что въ этихъ случаяхъ человѣчьи жертвы не отличаются ничѣмъ существеннымъ отъ жертвъ животныхъ, которыя приносились божеству первоначально въ видѣ пищи. Однако онъ не допускаетъ, чтобы всѣ человѣчьи жертвоприношенія имѣли своею причиною каннибализмъ, утверждая, что нѣкоторыя изъ нихъ вытекаютъ просто изъ желанія усмирить божество пожертвованіемъ ему того, что считается самымъ драгоцѣннымъ, а именно, жизнію любимаго человѣка [9]). Что жертвоприношенія продолжаютъ существовать тамъ, гдѣ каннибализмъ давно уже вышелъ изъ употребленія, это извѣстно. Что въ такомъ случаѣ, подобному жертвоприношенію придается новый смыслъ, независимо отъ изчезнувшаго каннибализма, это очень естественно; но какимъ образомъ эти жертвоприношенія могли бы *появиться* въ какомъ бы то ни было народѣ, если они не были допущены именно вслѣдствіе тѣхъ же самыхъ причинъ, которыя служатъ основаніемъ всѣхъ прочихъ жертвоприношеній, а именно, вслѣдствіе своей *съѣдомости*,—это не понятно. Данныхъ, подтверждающихъ подобное предположеніе, нѣтъ, да и быть

---

7) *Тамъ же*, стр. 248.
8) *Тамъ же*, стр. 246.
9) *Тамъ же*, стр. 267.

не можетъ. Единственнымъ основаніемъ для подобнаго сужденія автору могли послужить ни на чемъ не основанныя мнѣнія тѣхъ ученыхъ, которые, не считая возможнымъ существованіе каннибализма у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ, должны были прибѣгать къ самымъ чудовищнымъ предположеніямъ для объясненія человѣчьихъ жертвоприношеній, каковы, напримѣръ, гипотезы о чрезмѣрномъ вліяніи жреческаго сословія на массы, о фанатизмѣ первобытныхъ народовъ, о стремленіи къ примиренію съ божествомъ и къ очищенію себя во что бы ни стало и т. п.

Не смотря однако на подобные недостатки, сочиненіе Шафгаузена вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы на него сослаться какъ на самое тщательное и весьма осмотрительно составленное собраніе матеріала, преимущественно относительно распространенности каннибализма въ наши времена. У него читатель найдетъ и богатую литературу по разсматриваемому вопросу, указанную въ примѣчаніяхъ [10]). Слѣдуетъ однако замѣтить, что авторъ, поставившій себѣ задачей собрать только факты и сдѣлать отсюда по возможности вѣрные выводы, не касается *исторіи* вопроса, такъ что въ этомъ отношеніи его указанія никакъ не могутъ считаться достаточными. Не желая вдаваться въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ различныхъ взглядовъ на каннибализмъ, я довольствуюсь здѣсь только слѣдующими указаніями.

Каннибализмъ обращалъ на себя вниманіе только мимоходомъ и почти исключительно при вопросѣ о человѣчьихъ жертвоприношеніяхъ. Первый ученый, задавшійся этой темою, былъ Голландецъ Гейзіусъ, жившій въ XVII вѣкѣ, который антропофагію, такъ же точно какъ и человѣчьи жертвоприношенія, объясняетъ вліяніемъ дьявольской силы [11]). Затѣмъ послѣдовало не мало сочиненій, разсматривавшихъ тѣ же вопросы съ подобнымъ же отсутствіемъ научнаго достоинства [12]). Изъ новѣйшихъ ученыхъ, касавшихся нашего вопроса, слѣдуетъ преимущественно назвать: Фридр. Авг. Вольфа [13]), Гил-

---

[10]) Для пополненія укажу на интересныя статьи: *Friedmann*, Anthropophagismus der Battaer auf Sumatra's Westküste, въ *Zeitschr. f. Ethnol.* III (1871), стр. 313 слл. и *G. Schweinfurth*, Das Volk der Monbuttu in Centralafrika, *тамъ же*, V (1873), стр. 1 слл.

[11]) *Jacobus Geusius*, Victimae humanae (1675).

[12]) Литературу см. ниже, гдѣ рѣчь будетъ о человѣчьихъ жертвоприношеніяхъ.

[13]) *F. A. Wolf*, Ueber den Ursprung der Opfer, въ его Vermischte Schriften (1802), стр. 243—287.

лани [14]), Форстера [15]), Вуттке [16]), Клемма [17]), Вундта [18]) и Каспари [19]).

Обращаясь къ каннибализму, какимъ онъ встрѣчается въ настоящее время, мы должны, прежде всего, констатировать распространенность его. Вышеприведенныя слова Шафгаузена, что „каннибализмъ и до сихъ поръ значительно распространенъ у дикарей, что этотъ обычай встрѣчается у всѣхъ расъ и, за исключеніемъ лишь Европы, во всѣхъ странахъ",— это изреченіе, конечно, не можетъ считаться вполнѣ точнымъ. Вторую половину его слѣдуетъ понимать такъ, что почти во всѣхъ странахъ, за исключеніемъ Европы, остались *явные* слѣды, даже *очень недавняго* существованія каннибализма. Большинство же дикарей бросили этотъ обычай со времени знакомства съ Европейцами или стыдились признаться въ немъ; но, тѣмъ не менѣе, существованіе этого обычая у множества народовъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Уже Вуттке въ своей исторіи язычества замѣчаетъ, что, „за исключеніемъ лишь большей части кочующихъ народовъ (Hirtenvölker), найдется мало народовъ, у которыхъ бы не нашлись слѣды каннибализма" [20]). Вундтъ, въ своихъ „Лекціяхъ о душѣ человѣка и животныхъ", находитъ вѣроятнымъ, что „каннибализмъ господствовалъ у всѣхъ расъ человѣческаго рода на низшей ступени его развитія (Naturzustand)." „Даже у теперешнихъ высокообразованныхъ культурныхъ народовъ", продолжаетъ онъ, „въ языкѣ и нравахъ находятся относящіяся сюда указанія. Если можно вѣрить свидѣтельству Марко Поло, то еще и въ тринадцатомъ столѣтіи существовали антропофаги въ Китаѣ, Японіи и въ Индіи" [21]).

Въ *Азіи* интереснымъ остаткомъ этого обычая, нѣкогда весьма распространеннаго по всей этой странѣ, оказывается каннибализмъ

---

[14]) *Ghillany*, Die Menschenopfer der alten Hebräer (1842), стр. 604 слл.

[15]) *G. Forster*, Sämmtliche Schriften, I (1843). Этого сочиненія я, къ сожалѣнію, не имѣлъ подъ рукою.

[16]) *A. Wuttke*, Geschichte des Heidenthums, I: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit (1852), § 97; ср. §§ 82, 145 и др.

[17]) *G. Klemm*, Allgemeine Culturwissenschaft, I: Feuer, Nahrung etc. (1855), стр. 173 слл.

[18]) *Wundt*, Vorlesungen über Menschen-und Thierseele, II (1863), стр. 129 слл.

[19]) *O. Caspari*, Urgeschichte der Menschheit, I (1873), стр. 351 слл.

[20]) *Wuttke*, въ указ. соч. I, стр. 170.

[21]) *Wundt*, Vorles. II, стр. 129.—Извѣстія Марко Поло, безпрерывно подтверждающіяся новѣйшими открытіями и изслѣдованіями, успѣли получить въ послѣднее время высокую степень достовѣрности.

народа Батта, жителей западной части острова Суматры,—каннибализмъ, не только существующій по нынѣ, но и составляющій даже особый отдѣлъ законодательства. Измѣна отечеству и убіеніе мужа женою наказываются смертью виновника, который затѣмъ пожирается. Та же участь постигаетъ и военноплѣнныхъ, которыхъ, если они попались въ плѣнъ съ оружіемъ въ рукахъ, рѣжутъ на куски и съѣдаютъ, не умертвивъ ихъ предварительно [22]). Полагаютъ нѣкоторые, что этотъ народъ—индійскаго происхожденія, тогда какъ прочіе жители острова Суматры—Малайцы [23]). Сами Баттайцы увѣряютъ, что они иногда пожираютъ своихъ состарѣвшихся родителей, исполняя этимъ священный долгъ, такъ какъ эти послѣдніе сами ихъ къ этому приглашаютъ. Въ такомъ случаѣ родители взлѣзаютъ на лимонное дерево, покрытое зрѣлыми плодами, а родственники и знакомые окружаютъ дерево, пляшутъ и поютъ: „Настало время, плодъ созрѣлъ и долженъ упасть". Затѣмъ жертва слѣзаетъ, умерщвляется родственниками и пожирается торжественно [24]). Шафгаузенъ находитъ вѣроятнымъ, что эти Баттайцы—потомки древняго индійскаго (?) народа Падэйцевъ, о которыхъ говоритъ Иродотъ, что они ѣли сырое мясо и пожирали всякого заболѣвающаго человѣка, опасаясь, чтобы отъ болѣзни мясо его не испортилось окончательно [25]). Слѣдуетъ впрочемъ признать, что теперь каннибализмъ въ Азіи встрѣчается еще

---

[22]) *Zeitschr. f. Ethnol.* III, стр. 321 слл.

[23]) *Schaaffhausen*, въ ук. м. стр. 262.

[24]) *Тамъ же*, стр. 263.

[25]) *Herodot*. III, 99: ἄλλοι δὲ τῶν Ἰνδῶν πρὸς ἠῶ οἰκέοντες τούτων νομάδες εἰσί, κρεῶν ἐδεσταὶ ὠμῶν· καλέονται δὲ Παδαῖοι. νομαίοισι δὲ τοιοισίδε λέγονται χρᾶσθαι. ὃς ἂν κάμῃ τῶν ἀστῶν, ἤν τε ἀνὴρ ἤν τε γυνή, τὸν μὲν ἄνδρα ἄνδρες οἱ μάλιστά οἱ ὁμιλέοντες κτείνουσι, φάμενοι αὐτὸν τηκόμενον τῇ νούσῳ τὰ κρέα σφίσι διαφθείρεσθαι. ὁ δὲ ἄπαρνός ἐστι μὴ μὲν νοσέειν· οἱ δὲ οὐ συγγινωσκόμενοι ἀποκτείναντες κατευωχέονται. ἢν δὲ γυνὴ κάμῃ, ὡσαύτως αἱ ἐπιχρεώμεναι μάλιστα γυναῖκες ταὐτὰ τοῖσι ἀνδράσι ποιεῦσι· τὸν γὰρ δὴ ἐς γῆρας ἀπικόμενον θύσαντες κατευωχέονται. ἐς δὲ τούτου λόγον οὐ πολλοί τινες αὐτέων ἀπικνέονται· πρὸ γὰρ τούτου τὸν ἐς νοῦσον πίπτοντα πάντα κτείνουσι. На счетъ вопроса, гдѣ искать Падэйцевъ и къ какой расѣ ихъ причислять (къ арійской или къ семитской?), см. *Baehr*, въ прим. къ этому м., гдѣ между прочимъ онъ говоритъ: Equidem malim accedere ad Heerenii sententiam [Padaeos in terra Guzerat collocandos esse] quae mihi vel eo probari videtur, quod adhuc circa fluvium *Paddar* [въ Гузератѣ] gentes habitare dicuntur ferissimae (vocantur *Pindarris* et Gonds in locis Adschmir, Malwa et Khandisch), quae *adhuc homines sacrificant cognatosque aut morbo correptos fatali aut propter senectutem infirmos mactant eosdemque comedunt*, ut monuit Kruse, Indiens alte Geschichte, p. 37.

только у немногихъ народовъ, благодаря тому успѣшному сопротивленію, которое нашелъ этотъ варварскій обычай въ самыхъ распространенныхъ религіозныхъ ученіяхъ востока, преимущественно же въ религіи Зороастровой, въ индійскихъ ученіяхъ и затѣмъ въ магометанской религіи.

Относительно *Африки* Вайцъ находитъ, что у Негровъ,—за исключеніемъ нѣкоторыхъ рѣдкихъ случаевъ каннибализма на войнѣ и на публичныхъ торжествахъ въ Дагомеѣ, гдѣ ѣденіе человѣческаго мяса составляетъ существенную часть празднества,—въ настоящее время встрѣчаются только сомнительные случаи каннибализма. Мнѣніе о распространенности его у Негровъ онъ считаетъ происшедшимъ только изъ того обстоятельства, что они сами нарочно выставляли своихъ соотечественниковъ каннибалами для того, чтобы тѣмъ отклонить Европейцевъ отъ дальнѣйшаго прониканія внутрь Африки [26]). Однако прежнія свидѣтельства о каннибализмѣ Негровъ не могутъ считаться вполнѣ лишенными основанія, такъ какъ многія изъ нихъ подтверждаются новыми извѣстіями [27]). Преимущественно же заслуживаетъ вниманія замѣчательная распространенность у нихъ поговорки: „съѣсть своего врага", [28]) и сказаній о „народѣ людоѣдовъ".—Недавно были открыты каннибалы въ землѣ Базутовъ, въ юго-восточной Африкѣ, Баукеромъ и другими [29]), и еще на дняхъ знаменитый путешественникъ Швейнфуртъ открылъ страну въ центральной Африкѣ, обитаемую людоѣдами. Свѣдѣнія, которыя онъ передастъ объ этомъ народѣ, называющемся Монбутту, въ высшей степени интересны. Ниже мы будемъ имѣть случай привести нѣкоторыя данныя объ образѣ жизни этихъ свирѣпыхъ каннибаловъ.

Въ *Сѣверной Америкѣ* каннибализмъ существовалъ еще въ не очень отдаленныя времена. Во время открытія Америки почти всѣ индѣйцы были людоѣды; одно племя и по нынѣ называется Атакапа, что означаетъ: „людоѣды".

Въ *Южной Америкѣ* каннибализмъ удержался у Ботокудовъ до новѣйшаго времени [30]). У древнихъ Ацтековъ въ Мексикѣ всѣмъ божествамъ приносились человѣческія жертвы. При этомъ, обыкновенно, жрецъ разрѣзывалъ грудь жертвуемаго человѣка и, вынувъ оттуда

---

[26]) *Waitz*, Anthropologie der Naturvölker, II (1860), стр. 166.
[27]) *Schaaffhausen*, тамъ же, стр. 258.
[28]) *Wundt*, въ ук. м.
[29]) *Schaaffhausen*, стр. 260.
[30]) *Тамъ же*, стр. 256 слл.

трепещущее сердце, клалъ его въ разинутый ротъ идола, народъ же пожиралъ голени, ноги и рамена жертвы. Большинство испанскихъ источниковъ почти единогласно говорятъ, что у Ацтековъ ежегодно приносилось въ жертву богамъ до 20.000 человѣкъ. Въ Чолула число умерщвляемыхъ людей ежегодно доходило до 6.000 [31]).

Каннибализмъ въ самой *Австраліи*, повидимому, прекратился. Но зато на *островахъ Южнаго океана* до сихъ поръ онъ продолжаетъ существовать въ замѣчательныхъ размѣрахъ [32]).

§ 16.

Новѣйшія теоріи о происхожденіи каннибализма.

Въ предъидущемъ я постарался изложить хоть въ самомъ сжатомъ видѣ наши свѣденія о распространенности людоѣдства въ настоящее время у разныхъ дикихъ народовъ, при чемъ представлялась возможность ссылаться на нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ, занимавшихся этимъ вопросомъ, — преимущественно же на тщательный трудъ Шафгаузена. Теперь слѣловало бы прослѣдить существованіе этого обычая также и у народовъ древности, чтобы приступить затѣмъ къ выводамъ, долженствующимъ уяснить намъ значеніе тѣхъ указаній на существованіе людоѣдства у Грековъ, которыя мы находимъ въ греческихъ миѳахъ. Но вопросъ о существованіи и распространенности каннибализма въ древности связанъ тѣснѣйшимъ образомъ съ нѣкоторыми другими вопросами, особенно съ вопросомъ о значеніи такъ называемыхъ человѣческихъ жертвоприношеній, которыя, какъ увидимъ, существовали у всѣхъ, хоть мало-мальски извѣстныхъ народовъ древности. Довольствоваться при этомъ результатами другихъ ученыхъ не представляется никакой возможности, потому что единственный новѣйшій трудъ, посвященный болѣе многостороннему разсмотрѣнію этихъ вопросовъ въ ихъ совокупности, именно, сочиненіе Гиллани: „Человѣческія жертвоприношенія у древнихъ Евреевъ", можетъ во многихъ отношеніяхъ считаться устарѣвшимъ и внушаетъ, къ тому, нѣкоторое недовѣріе смѣлостью своихъ пріемовъ, хотя, впрочемъ, большая часть его выводовъ и подтверждается новѣйшими изслѣдованіями на основаніи бо̀льшаго количества данныхъ, сдѣлав-

---

[31]) *Wuttke*, стр. 274 сл. Сравн. *Klemm*, Allg. Culturw. I, стр. 179.

[32]) *Schaaffhausen*, стр. 254 слл.

шихся доступными для науки. Шафгаузенъ же въ своемъ сочиненіи: „Людоѣдство и человѣческія жертвоприношенія", касается человѣческихъ жертвоприношеній въ древности слишкомъ поверхностно, такъ какъ, по качеству источниковъ, большая часть относящихся сюда вопросовъ составляетъ предметъ историко-филологическихъ изслѣдованій. Къ тому же, почти всѣ безъ исключенія данныя относительно этого варварскаго обычая подвергались со стороны филологовъ столь нелѣпымъ толкованіямъ, — конечно, во избѣжаніе неблаговидныхъ выводовъ, — что вынести отсюда правильное сужденіе представляюсь дѣломъ дѣйствительно затруднительнымъ, особенно для ученаго, посвятившаго себя иной области науки. На самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что изъ филологическихъ работъ Шафгаузенъ вынесъ нѣкоторыя заключенія, могущія только помѣшать правильному уразумѣнію даже тѣхъ фактовъ, которые болѣе близки кругу его изслѣдованій. Такъ, напримѣръ, утверждая, что у нѣкоторыхъ народовъ человѣчьи жертвы могли появиться и безъ предшествовавшаго людоѣдства, онъ только повторяетъ рѣшительно ни на чемъ не основанное мнѣніе нѣкоторыхъ филологовъ,—мнѣніе, которое, находясь въ рѣзкомъ противорѣчіи съ множествомъ фактовъ, дѣлаетъ громадный ущербъ его собственному изслѣдованію. Поэтому, большую часть вопросовъ относительно каннибализма у древнихъ (преимущественно культурныхъ) народовъ, придется разсмотрѣть съ особенною обстоятельностью. Но такъ какъ, перенесшись разъ мысленно въ старинныя времена, намъ удобнѣе будетъ заняться вслѣдъ за тѣмъ и греческими миѳами, то, прежде чѣмъ приступимъ къ разсмотрѣнію людоѣдства въ древности, я считаю нужнымъ предпослать еще нѣкоторыя замѣчанія и выводы ученыхъ на счетъ *происхожденія каннибализма*, потому что эти выводы были дѣланы преимущественно на основаніи наблюденій надъ *теперешними* дикарями. При этомъ я постараюсь изложить и мое собственное мнѣніе относительно этого вопроса.

Прежде всего однако я долженъ замѣтить еще слѣдующее. Изъ многочисленныхъ данныхъ, разсмотрѣніемъ которыхъ займемся потомъ, вытекаетъ, что *первое* появленіе каннибализма слѣдуетъ относить къ чрезвычайно отдаленному времени существованія человѣчества. Поэтому, если мы имѣемъ въ виду *первоначальныя* условія этого явленія, то-есть, условія, вызвавшія каннибализмъ въ первый разъ, то окажется, что тотъ матеріалъ, на которомъ основана большая часть современныхъ теорій о происхожденіи людоѣдства, не можетъ считаться достаточнымъ; ибо ограничиваясь соображеніями, вытекаю-

щими изъ наблюденія надъ видами каннибализма новѣйшихъ временъ, можно достичь только крайне сбивчивыхъ результатовъ. На самомъ дѣлѣ, не говоря уже о европейскихъ образованныхъ народахъ, у которыхъ тоже являются единичные случаи каннибализма, то вслѣдствіе болѣзни [1]), то изъ ненависти и мести [2]), то наконецъ изъ голода [3]), мы и у дикарей найдемъ много причинъ, могущихъ вызвать каннибализмъ, но все таки не дающихъ достаточнаго понятія о первоначальной причинѣ его появленія.

Большая часть ученыхъ производятъ каннибализмъ изъ ожесточенной вражды и мести. Эти ученые полагаютъ, что первобытные люди, кидаясь въ изступленіи на своихъ враговъ и пользуясь въ борьбѣ съ ними своими зубами, вкусили при этомъ случаѣ впервые человѣческаго мяса, откуда развился со временемъ каннибализмъ, дальнѣйшее существованіе и распространеніе котораго могло, по ихъ мнѣнію, зависѣть и отъ множества другихъ причинъ.

Послушаемъ, что объ этомъ говоритъ *Вундтъ*: „Гнѣвъ, вызвавшій убійство, доходитъ въ своихъ проявленіяхъ до бѣшенства каннибала. Пламенная жажда убійства не довольствуется больше смертью врага, но стремится уничтожить его даже въ физическомъ смыслѣ. Врагъ убивается и затѣмъ пожирается, или же, если бѣшенство достигло высшей степени, онъ бываетъ пожираемъ за живо". „Но", продолжаетъ онъ, „хотя каннибилизмъ первоначально вытекаетъ только изъ желанія уничтожить своего врага, тѣмъ не менѣе появились уже довольно рано и другія обстоятельства, благопріятствовавшія его распространенію и сохраненію. Преимущественно нужда была причиною того, что къ каннибализму часто прибѣгали какъ къ единственному средству самосохраненія. Особенно хорошо это выражается въ одномъ сказаніи Ирокезовъ, которые предъ своимъ божествомъ [Маниту] извиняютъ этотъ обычай тѣмъ, что онъ удовлетворяетъ мести и утоляетъ голодъ... Къ тому же, прибавляютъ они, человѣческое мясо вкуснѣе мяса буйвола [4]). Это замѣчаніе очень важно; на самомъ

---

[1]) *Schaffhausen*, въ *Archiv für Anthropologie*, IV, стр. 248.

[2]) *Тамъ же*, стр. 247.

[3]) *Тамъ же*, стр. 242.

[4]) См. *G. Klemm*, Allgemeine Culturwissenchaft, I (1855): Feuer, Nahrung etc. стр. 176, гдѣ Ирокезы оправдываютъ свой обычай слѣдующимъ образомъ: Weil sein (des Feindes) Fleisch besser ist als das vom Elenn und Büffel und weil es ungereimt sein würde, den Leichnam seines Feindes den Wölfen und Füchsen zu überlassen. Wozu hätte man ihn denn getödtet? Ueberdem wie stolz und zufrieden

дѣлѣ, лишь только какой либо народъ разъ преодолѣлъ отвращеніе пожирать хладнокровно человѣческое мясо, это послѣднее всюду становилось лакомствомъ". Не много дальше Вундтъ говоритъ: „Кромѣ нужды каннибализму часто благопріятствовали религіозныя и другія суевѣрныя понятія. Полагали, что, пожирая сердце врага, усвоивали и его храбрость. Кровавыя человѣческія жертвоприношенія, требуемыя богослуженіемъ, легко превращались въ людоѣдскія пиршества. Такимъ образомъ эти послѣднія могли удержаться у столь развитаго народа, какъ Ацтеки" [5]). Итакъ, по мнѣнію Вундта, первоначальною причиною каннибализма слѣдуетъ считать вражду и месть, причинами же второстепенными, способствовавшими его сохраненію и распространенію, являются преимущественно голодъ, нужда и суевѣріе.

Относительно первоначальнаго появленія каннибализма мы читаемъ уже и у *Клемма:* „Не подлежитъ сомнѣнію, что на низкой ступени развитія человѣкъ не только убиваетъ своего врага, но часто даже пожираетъ его тѣло... Кажется однако, что и на самыхъ низкихъ ступеняхъ развитія человѣкъ пожираетъ своего ближняго только въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ находится подъ вліяніемъ особеннаго раздраженія или страстей, каковы: чрезвычайный голодъ послѣ тяжелыхъ трудовъ, когда нѣтъ другихъ средствъ утолить его; или сильная жажда мести, — желаніе уничтожить своего врага вполнѣ и безслѣдно [6])".

---

ist man, wenn man bedenkt, dass man von dem sich sättigen wird, welchen man hasste, und also die Rache und den Hunger befriedigt. Wie lässt man da seinen Kriegsgesang ertönen, wie bewundern uns da unsere Weiber, unsere Kinder und Nachbarn! Ср. *его же* Culturgeschichte, I, 307; II, 28.

[5]) *Wundt*, Vorlesungen, II; стр. 129 сл.

[6]) *Klemm*, Allg. Culturwiss. I, стр. 173. Ср. съ этими взглядами еще: *Gerland*, Die Bevölkerung der australischen Inselwelt, въ *Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, V, (1867), стр 284. Man hat gemeint, der Mangel an Fleischnahrung habe die Menschen dazu getrieben; aber dieser Grund genügt nicht. *Hass, Rache und Kampfwuth* waren die nächsten Triebfedern. Was Achill in der Raserei des Schmerzes wünschte, den Hektor roh aufzufressen, das führen die Polynesier aus, und um so eher, als man z. B. in Neu-Seeland die Ueberzeugung hatte, der Aufgefressene käme in ein ewiges Feuer oder würde ganz vernichtet. Auch wurden dem menschlichen Leibe Heilkräfte zugeschrieben; und man glaubte — und das hatte sehr vielen Einfluss — durch Auffressen eines Menschen die Eigenschaften desselben auf sich zu übertragen, stark und klug dadurch zu werden. Weil man nun das linke Auge für den Sitz der Seele ansah... so verzehrte man das linke Auge vornehmlich, das linke Auge wurde bei Menschenopfern in Tahiti dem König dargeboten, der den Mund öffnete, als ob er es verzehre—früher hat er es gewiss verzehrt—und der durch diese Ceremonie so glaubte man, Klugheit bekam.

Подобный взглядъ мы находимъ почти у всѣхъ ученыхъ, разсматривавшихъ нашъ предметъ. Придерживаясь такого рода мотивовъ, какъ месть и свирѣпый голодъ, для объясненія каннибализма, всѣ они, повидимому, исходятъ, хотя и несознательно, отъ сомнительнаго и по крайней мѣрѣ ничѣмъ не доказаннаго положенія, что человѣкъ всегда имѣлъ врожденное отвращеніе къ ѣденію человѣческаго мяса, —отвращеніе подобное тому, которое возбуждается въ насъ одною лишь мыслью о подобномъ варварствѣ. При этомъ забывается, что наше отвращеніе есть, можетъ быть, только послѣдствіе долговременнаго существованія смягченнаго обычая, давно устранившаго каннибализмъ, который, по всему вѣроятію, существовалъ когда то и у нашихъ предковъ. Что наши вкусы, подобно нравственнымъ понятіямъ, находятся въ тѣсной зависимости отъ самыхъ разнообразныхъ и перемѣнчивыхъ факторовъ, этого нельзя не признать въ настоящее время одною изъ самыхъ очевидныхъ истинъ, не смотря на всѣ попытки опровергнуть ее. Раньше мы видѣли, что *Лотцс* для объясненія каннибализма не только не нуждается въ предположеніи какихъ нибудь необычайныхъ мотивовъ, *извратившихъ* будто бы первоначальный вкусъ человѣка, а напротивъ, смотритъ на каннибализмъ какъ на естественное требованіе въ развитіи самаго вкуса.

Зато у Вундта мы видимъ поразительную непослѣдовательность, когда онъ, будучи сторонникомъ естественно-историческаго развитія всѣхъ человѣческихъ наклонностей и понятій, утверждаетъ однакожъ: „Гдѣ людоѣдскіе обычаи (Sitten) являются безъ суевѣрныхъ мотивовъ, которыми они хоть отчасти оправдываются, тамъ въ нихъ мы должны видѣть признакъ полнѣйшаго *извращенія* нравовъ (Entsittlichung)“ [7]). Самъ же онъ убѣжденъ, что каннибализмъ существовалъ у всѣхъ народовъ на нисшей ступени ихъ развитія. Въ суевѣрныхъ понятіяхъ онъ видитъ только обстоятельство, благопріятствующее сохраненію каннибализма даже на болѣе развитой ступени. Такъ неужели можно изъ существованія каннибализма *безъ* суевѣрныхъ понятій заключать о чемъ либо иномъ, какъ развѣ только о *недоразвитіи?* Извращенія нравовъ тутъ пока еще нельзя видѣть.

Гораздо основательнѣе взглядъ *Вуттке*, который смотритъ на каннибализмъ какъ на прямое и вполнѣ естественное слѣдствіе недостаточнаго развитія нравственныхъ понятій народа. „Въ нравственности дикарей—говоритъ онъ—каннибализмъ обнаруживаетъ полное

---

[7]) *Wundt*, Vorl. II, стр. 130.

отсутствіе понятія о свободной душѣ (Idee einer freien geistigen Persönlichkeit). Поэтому онъ является выраженіемъ не одной лишь неумолимой ненависти, которая старается уничтожить своего врага всецѣло, поглощая, подобно хищному звѣрю, то, что въ немъ считается самымъ существеннымъ, именно, его тѣло. Напротивъ, даже гораздо чаще, человѣческое мясо является просто пищею или лакомствомъ. Въ этомъ случаѣ человѣкъ считается убойнымъ скотомъ, — все достоинство его состоитъ въ его мясѣ. Этотъ ужасный и почти повсемѣстно распространенный у дикихъ народовъ обычай есть не что иное какъ полнѣйшее выраженіе матерьяльнаго и чувственнаго міросозерцанія"[8]).

Шафгаузенъ допускаетъ существованіе различныхъ причинъ, могущихъ вызвать каннибализмъ у разныхъ народовъ[9]). Какъ мы видѣли, онъ не отрицаетъ даже возможности, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ этотъ обычай былъ вызываемъ человѣческими жертвоприношеніями.

Каспари въ своемъ недавно вышедшемъ сочиненіи: „Исторія первобытнаго человѣчества", очень остроумно выводитъ каннибализмъ изъ грубыхъ воззрѣній связанныхъ съ почитаніемъ животныхъ, начало котораго онъ относитъ въ древнѣйшія времена человѣчества. Люди полагали, что животныя, пожирающія тѣла мертвыхъ людей, пріобрѣтали такимъ образомъ жизнь и силу этихъ послѣднихъ и становились лишь вслѣдствіе этого „столь страшными и достойными благоговѣнія". „Подъ вліяніемъ древнѣйшаго наивнаго взгляда, который признавалъ тѣснѣйшую связь жизни съ тѣломъ, человѣкъ вѣрилъ, что и онъ самъ можетъ увеличить свои индивидуальныя силы и удвоить свою жизнь, если онъ, поступая подобно животнымъ, усвоитъ себѣ въ видѣ пищи мясо павшихъ товарищей или убитыхъ враговъ вмѣстѣ съ силами, неразлучными съ ихъ тѣломъ. Въ своемъ наивномъ пониманіи вещей человѣкъ считалъ этотъ способъ самымъ естественнымъ. Итакъ"—заключаетъ Каспари — „этотъ странный и ужасный обычай, этотъ столь распространенный каннибализмъ нашихъ и эта антропофагія древнѣйшихъ временъ никакъ не вытекаютъ изъ звѣрской

---

[8]) *A. Wuttke*, Geschichte des Heidenthums, I: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit (1852), стр. 169 сл.

[9]) *Schaaffhausen* въ ук. м. стр. 246: Vielleicht liegen dieser scheusslichen Entartung (sic) bei den verschiedenen Völkern nicht immer dieselben Ursachen zu Grunde.

мысли (sic), а есть не что иное какъ послѣдствіе тѣхъ же понятій, которыя вели къ почитанію мертвыхъ и къ культу животныхъ“ [10]).

Вотъ мы указали на главнѣйшія теоріи о причинѣ появленія каннибализма, къ чему, впрочемъ, слѣдуетъ еще прибавить, что нѣкоторые объясняютъ его почти исключительно отсутствіемъ пищи, голодомъ. Теперь спрашивается, которая изъ этихъ теорій удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ?

Остановимся прежде на мнѣніи, что первоначально каннибализмъ былъ вызванъ нуждою и голодомъ. Оно повторялось многими, и существуютъ даже попытки доказать, что въ нѣкоторыхъ странахъ каннибализмъ началъ исчезать со времени появленія животныхъ, удобныхъ для употребленія въ пищу [11]). Противъ этого можно однако возразить, что, за исключеніемъ лишь нѣкоторыхъ острововъ Южнаго океана, дикарямъ почти никогда и нигдѣ не бываетъ недостатка въ самой разнообразной пищѣ. Тѣмъ большее количество различныхъ животныхъ долженъ былъ находить первобытный человѣкъ въ своихъ дѣвственныхъ лѣсахъ. Утверждать же, что человѣкъ не умѣлъ добывать этой пищи и вслѣдствіе того голодалъ, было бы черезчуръ смѣло. Мы знаемъ, что тѣ животныя, которыя не умѣютъ добывать себѣ животной пищи, никогда въ ней и не нуждаются, а довольствуются растительною. Если же люди въ данное время питались только растительною пищей, то, даже въ случаѣ недостатка послѣдней, непонятно, какъ они могли вдругъ начать пожирать другъ друга, никогда раньше не познакомившись съ животною пищей.

---

[10]) *O. Caspari*, Urgeschichte der Menschheit, I (1873), стр. 351; ср. стр. 370 сл.

[11]) *M. Wagner*, Einfluss der Nahrungsmittel auf Völkerzustände und Culturgeschichte, въ *Beilage zur Allgemeinen* (Augsburger) *Zeitung*, 1872 г. № 189: Das Fehlen der Jagd- und Heerde-Thiere, der gänzliche Mangel an thierischen Albuminaten, mit Ausnahme der Fische, war höchstwahrscheinlich die Hauptursache, welche jene fürchterliche Sitte der Menschenfresserei in jenen Ländern (на островахъ Южнаго океана) einführte (?) und unterhielt. Selbst in dem vergleichsweise ziemlich hochcivilisirten mexicanischen Reich der Azteken assen Priester und Kaziken mit Vorliebe das Fleisch unglücklicher zum Opfertod bestimmter Menschen, die zu diesem Zweck mit Maiskuchen sorgfältig gemästet wurden. Der König Montezuma verspeiste bekanntlich mit Vorliebe allwöchentlich gemästetes Kinderfleisch und verzichtete auf dieses sein Leibgericht erst, als ihm Cortez desshalb Vorwürfe machte. Bekanntlich fehlten in Mexico der Hirtenstand und die gezähmten Heerden, die gegenwärtig eine der wichtigsten Nahrungsquellen des Landes sind. Wie schnell verschwand (?) die rohe schauderhafte Sitte, als die Einfuhr europäischer Rinder, Schweine und Schaafe und deren rasche Vermehrung in Mexico wie in Neu-Seeland die ersehnte regelmässige Nahrung thierischer Albuminate lieferte!

Утверждаютъ нѣкоторые, что достаточно одного исключительнаго случая, въ которомъ человѣкъ вкусилъ мяса своего собрата, чтобы сдѣлаться каннибаломъ, такъ какъ человѣческое мясо отличается, будто бы, особенно нѣжнымъ вкусомъ. Уже Ювеналъ, описывая сраженіе двухъ африканскихъ народовъ, и рисуя ужасающую картину, какъ побѣдители пожираютъ сырое мясо попавшагося въ плѣнъ врага, замѣчаетъ: „Кто разъ рѣшился вкусить человѣческаго мяса, тотъ ничего уже не станетъ ѣсть охотнѣе его: нечего спрашивать или сомнѣваться, ощущала ли наслажденіе глотка, впервые вкусившая человѣческаго мяса.“ [12]). Новые ученые безпрерывно ссылаются на отзывы самихъ дикарей, которые вездѣ считаютъ человѣческое мясо особенно лакомою пищею [13]). Но сколь ни вѣроятно иногда возобновленіе ужаснаго каннибализма въ нѣкоторыхъ народахъ вслѣдствіе однаго исключительнаго случая, то все таки выводить изъ подобнаго начала столь важный и столь распространенный обычай воообще — едва ли позволительно. Спрашивается, неужели человѣческое мясо могло казаться столь вкуснымъ, какимъ его находятъ теперешніе каннибалы, если оно никогда раньше не было употребляемо въ видѣ пищи? Да если и предположимъ, что при первомъ случайномъ вкушеніи человѣческое мясо оказалось очень лакомою пищею, то все таки слѣдовало бы искать еще другихъ, болѣе вѣскихъ мотивовъ, гарантирующихъ людоѣдству распространеніе на всемъ земномъ шарѣ.

Подобною односторонностью отличается и тотъ взглядъ, который выводитъ антропофагію изъ отдѣльныхъ случаевъ мести и ненависти. Вопервыхъ, тѣ данныя, на которыхъ обыкновенно опираются эти ученые, никакъ не могутъ считаться доказывающими что либо въ поль-

---

[12]) *Juv.* Sat. XV, 78:

. . . ast illum in plurima sectum
Frusta ac particulas, ut multis mortuus unus
Sufficeret, totum corrosis ossibus edit
Victrix turba; nec ardenti decoxit aheno
Aut verubus: longum usque adeo tardumque putavit
Exspectare focos, contenta cadavere crudo...
. . . . sed qui mordere cadaver
Sustinuit, nihil unquam hac carne libentius edit:
Nam scelere in tanto ne quaeras aut dubites, an
Prima voluptatem gula senserit: ultimus autem
Qui stetit absumpto jam toto corpore, ductis
Per terram digitis aliquid de sanguine gustat.

[13]) *Schaaffhausen* въ ук. м. стр. 247 сл.

зу предположенія. Если въ одной могиканской воинственной пѣсни говорится: „Будемъ пить кровь и ѣсть мясо нашихъ враговъ“ [14]), то изъ этого не слѣдуетъ, что этотъ обычай вызванъ именно враждою, и что Могиканцы, въ случаѣ отсутствія враговъ, не пожирали бы, пожалуй, другъ друга. Жители Портъ-Джэксона пожирали, напримѣръ, не своихъ враговъ, а ихъ женъ, — изъ этого видно, что главная причина каннибализма заключалась у нихъ не во враждѣ [15]). Столь же недостаточно ссылаться для основанія этого взгляда на слова Ахилла, желавшаго въ порывѣ гнѣва съѣсть Эктора [16]). Умирающему Эктору, молящему о чести погребенія, Ахиллъ отвѣчаетъ: „Не умоляй меня, собака, обнимая мои колѣна и призывая моихъ родителей. О еслибъ гнѣвъ меня побудилъ, отрѣзавъ (у тебя) (кусокъ?) мяса, съѣсть его сырымъ за то, что ты мнѣ сдѣлалъ!“ [17]). Это мѣсто не только ничего не свидѣтельствуетъ объ условіяхъ появленія каннибализма, но даже напротивъ, доказываетъ, что въ той средѣ, въ которой составился этотъ разказъ объ Ахиллѣ, каннибализмъ уже пересталъ существовать, или, по крайней мѣрѣ, считался уже дѣломъ въ высшей степени необыкновеннымъ. Что подобное изрѣченіе могло появиться только на основаніи фактически существовавшаго каннибализма, это, съ одной стороны, очевидно. Столь вѣрное указаніе на звѣрскій обычай, существующій у иныхъ народовъ и понынѣ, было бы иначе необъяснимо. Но съ другой стороны явствуетъ, что для оправданія его считалась уже необходимою исключительная раздраженность и такая ярость, на которую неспособенъ даже самъ Ахиллъ. Во вторыхъ, если бѣшенство гнѣва могло вызвать у людей каннибализмъ, то отъ чего же подобнаго явленія мы не встрѣчаемъ у дикихъ звѣрей, которые, пользуясь, къ тому, въ борьбѣ другъ съ другомъ зубами, столь часто имѣютъ случай вкусить крови?

О несостоятельности мнѣнія, что антропофагія развилась изъ человѣческихъ жертвоприношеній, мы уже говорили выше.

Всѣ эти взгляды основаны, какъ мы видѣли, на предположеніи, что человѣку съ самыхъ раннихъ поръ его существованія было присуще и какъ бы врождено отвращеніе къ ѣденію человѣческаго мяса, — отвращеніе, для преодолѣнія котораго и нужно было придумать самые необычайные мотивы, каковы свирѣпый голодъ, бѣшеный гнѣвъ

[14]) *Klemm*, Allg. Culturw. I, стр. 176.

[15]) *Тамъ же*, стр. 174.

[16]) См. выше прим. 5.

[17]) *Iliad.* XXII, 345 слл.

и наконецъ—религіозный фанатизмъ. Я старался указать на ихъ несостоятельность, имѣя при этомъ въ виду преимущественно устранить ошибочное предположеніе, будто бы первобытный человѣкъ уже съ первыхъ поръ былъ одаренъ такими инстинктами и наклонностями, которыя въ дѣйствительности могутъ считаться только послѣдствіемъ очень продолжительнаго культурнаго развитія.

Обращаясь къ представителямъ другой категоріи взглядовъ, къ Вуттке, Лотце и Каспари, мы у перваго изъ нихъ не находимъ даже попытки изложить свое мнѣніе пообстоятельнѣе. Подобнымъ образомъ и Лотце, какъ читатель могъ убѣдиться изъ его собственныхъ словъ (стр. 150 слл.), довольствуется остроумными, правда, но слишкомъ неопредѣленными намеками, не желая, повидимому, пускаться въ болѣе подробное разсматриваніе вопроса.

Каспари же, производя каннибализмъ отъ грубо матеріалистическаго взгляда на неразлучность силы и жизни съ тѣломъ, опирается при этомъ преимущественно на своей теоріи о пербытномъ культѣ животныхъ. Чтобы люди стали подражать животнымъ, эти послѣднія должны были, по его мнѣнію, пользоваться у нихъ особымъ уваженіемъ. Но, идя этимъ путемъ дальше, слѣдуетъ допустить, что почитаніе животныхъ установилось, когда огонь не былъ еще въ употребленіи, ибо существуютъ данныя, доказывающія, что въ древнѣйшій періодъ каннибализма человѣческое мясо пожиралось сырымъ. Затѣмъ, распространенность каннибализма дѣлаетъ необходимымъ еще дальнѣйшее предположеніе, что съ древнѣйшихъ временъ почитаніе животныхъ существовало уже на всемъ земномъ шарѣ. Трудно не замѣтить сомнительныхъ сторонъ въ столь сложной гипотезѣ. Что каннибализмъ связанъ почти вездѣ съ грубыми воззрѣніями, на которыя указываетъ Каспари, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Такъ, напримѣръ, человѣческой крови вездѣ приписываются самыя удивительныя свойства. Но всѣ подобнаго рода повѣрья очень естественно могли быть вызваны и самимъ каннибализмомъ. Главный же недостатокъ этой теоріи заключается въ несогласіи ея съ данными, указывающими, какъ увидимъ, на пожираніе существъ *слабыхъ*, преимущественно дѣтей, какъ на чрезвычайно древній фазисъ каннибализма.

Итакъ оказывается, что нельзя вполнѣ довольствоваться ни однимъ изъ существующихъ объясненій разсматриваемаго явленія. Попытаемся теперь сами поискать, нѣтъ ли на самомъ дѣлѣ какихъ нибудь данныхъ, которыя хоть съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ объяснили бы намъ появленіе въ человѣчествѣ этого страннаго обычая.

§ 17.

Продолженіе. Жители пещеръ. Каннибализмъ у животныхъ.

Почти всюду, гдѣ мы встрѣчаемъ каннибализмъ, онъ является просто способомъ пропитанія. Гумбольдтъ говоритъ, что индѣйцы смотрятъ на наши упреки за употребленіе въ пищу человѣческаго мяса точно такъ же, какъ бы мы сами смотрѣли на требованіе какого нибудь брамина, желающаго отклонить насъ отъ употребленія животной пищи. Одни народы ѣдятъ своихъ собственныхъ родственниковъ: то дряхлыхъ старцевъ, то заболѣвшихъ, то, наконецъ, женъ и дѣтей и даже трупы умершихъ. Другіе довольствуются плѣнными врагами, рабами и преступниками. Тамъ, гдѣ каннибализмъ начинаетъ выходить изъ употребленія, являются, естественнымъ образомъ, различныя попытки оправдать его въ тѣхъ болѣе рѣдкихъ случаяхъ, въ которыхъ онъ считается необходимымъ; тогда предлогомъ для каннибализма являются преимущественно различные религіозные мотивы, какъ, напр., желаніе умилостивить прогнѣванное божество человѣческимъ мясомъ, и т. п. Зато въ иныхъ странахъ онъ считается дѣломъ столь естественнымъ, что не нуждается вовсе въ какомъ либо оправданіи. Такъ, напр., дикари Бразиліи, которыхъ посѣщалъ Жанъ де-Лери въ началѣ XVII столѣтія, кормили плѣнныхъ лучшими кушаньями и предоставляли имъ даже своихъ женъ и дочерей, съ тѣмъ чтобы они, живя въ довольствѣ, стали жирнѣе и вкуснѣе [1]). Мы знаемъ, что въ случаѣ изобилія человѣческаго мяса, они высасывали только кровь и пожирали икры и ладони [2]). У африканскаго народа Азинъ жирные рабы зарѣзывались или продавались мясникамъ; человѣческое мясо продавалось на рынкѣ [3]).

Если мы, безъ всякихъ предвзятыхъ мыслей о мнимой врожденности человѣку отвращенія къ каннибализму, взглянемъ на послѣдній просто какъ на способъ пропитанія, то, прежде чѣмъ спрашивать: какимъ образомъ онъ могъ впервые проявиться, мы должны будемъ рѣшить другой вопросъ: который способъ добыванія человѣ-

---

[1]) *Klemm*, Allg. Culturw. I, стр. 175.
[2]) *Тамъ же*, стр. 177.
[3]) *Wuttke*, Gesch. d. Heidenth. I, стр. 170. Ср. *Schaaffhausen*, въ ук. м. стр. 257.

ческаго мяса представлялся самымъ простымъ и всего менѣе затруднительнымъ?

Очевидно, что съ этой точки зрѣнія всего проще было пожирать мясо умершихъ, или же дѣтей, стариковъ, больныхъ людей и вообще всѣхъ немогущихъ сопротивляться. Относительно пожиранія труповъ мы можемъ однако сейчасъ же замѣтить, что это предположеніе лишено вѣроятія. Не говоря уже о другихъ соображеніяхъ, дѣлающихъ существованіе подобнаго каннибализма, въ видѣ обычая, невѣроятнымъ съ физіологической точки зрѣнія, мы укажемъ только на отсутствіе убѣдительныхъ указаній такого явленія въ миѳахъ, и на соотвѣтствующую этому рѣдкость и исключительность тѣхъ случаевъ, въ которыхъ каннибалы пожираютъ трупы умершихъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые народы именно потому и умерщвляютъ своихъ состарѣвшихся родственниковъ, чтобы вслѣдствіе естественной смерти мясо ихъ не сдѣлалось, какъ они думаютъ, негоднымъ для ѣды. Итакъ, остаются только старцы, больные и слабые люди, и, наконецъ, дѣти. Послѣднія, не представляя никакого сопротивленія, должны уже, вслѣдствіе этого одного обстоятельства, считаться самою удободобываемою пищею для каннибала. Если къ тому еще сообразимъ, что людоѣды предпочитаютъ мясо дѣтей и молодыхъ женщинъ всякому другому [4]), то, повидимому, намъ придется предположить, что каннибализмъ взялъ свое начало отъ пожиранія дѣтей. Посмотримъ, насколько это предположеніе подтверждается иными соображеніями и преимущественно тѣми фактами, которые даютъ извѣстные намъ примѣры каннибализма.

Та роль, которую играютъ у дикарей и первобытныхъ народовъ дѣти, не только не противорѣчитъ нашему предположенію, но, напротивъ, дѣлаютъ его даже очень вѣроятнымъ. „Убіеніе новорожденныхъ, такъ же точно какъ и вытравливаніе плода, мы встрѣчаемъ не какъ преступленіе, а какъ право родителей почти у всѣхъ дикихъ народовъ" [5]). У жителей острововъ Южнаго Океана всякій разъ

---

[4]) Характеристиченъ въ этомъ отношеніи разказъ Добрицгоффера, какъ однажды Мокобійцы пекли и ѣли убитыхъ враговъ, причемъ убитый 12-лѣтній мальчикъ былъ пожираемъ какъ особенное лакомство, въ то время какъ старая женщина осталась нетронута, потому-что ея мясо считалось твердымъ и невкуснымъ. *Klemm*, I, 174.

[5]) *Wuttke*, I, стр. 185. Ср. *Stricker*, Ethnographische Notizen über den Kindermord und die künstliche Fruchtabtreibung, въ *Arch. f. Anthrop.* V (1872), стр. 451 слл.

умерщвляется младенецъ, если существуетъ старшій ребенокъ, нуждающійся въ уходѣ, при чемъ слѣдуетъ еще замѣтить, что дѣти кормятся тамъ грудью чрезвычайно продолжительное время. На Радакскихъ островахъ мать имѣетъ право воспитывать только троихъ дѣтей, прочія умерщвляются [6]). Въ странѣ Басутовъ, въ юго-восточной Африкѣ, каннибалы кидали дѣтей въ нарочно для того выкопанныя ямы, чтобы крикъ ихъ привлекалъ львовъ, которые, пожирая дѣтей, сами становились добычею охотниковъ [7]). Негры, не смотря на болѣе развитыя у нихъ отношенія между родителями и дѣтьми, тѣмъ не менѣе почти вездѣ считаютъ позволительнымъ обращаться совершенно произвольно съ новорожденными, убивать или подкидывать ихъ; въ случаѣ нужды они не призадумываются продавать своихъ женъ и дѣтей [8]). Когда мы къ тому еще всмотримся въ обычаи извѣстныхъ намъ народовъ древности, то окончательно должны будемъ признаться, что нѣтъ основанія утверждать, чтобы человѣкъ всегда ощущалъ именно тѣ же чувства нѣжности, которыя связываютъ въ настоящее время родителей съ дѣтьми у образованныхъ народовъ. Становится вѣроятнымъ, что если привязанность родителей къ дѣтямъ и была первоначально однимъ изъ самыхъ элементарныхъ животныхъ инстинктовъ, то уже съ раннихъ поръ она подверглась замѣчательному ограниченію, — что въ противодѣйствіи этому инстинкту слѣдуетъ усматривать одно изъ древнѣйшихъ, грубыхъ проявленій способности человѣка къ нравственному развитію, которое, какъ извѣстно, и состоитъ преимущественно въ борьбѣ съ животными инстинктами. Мы уже видѣли, какъ легко Греки устраняли своихъ дѣтей. Вспомнимъ, какъ общераспространенъ былъ обычай въ древности приносить въ жертву дѣтей, то своихъ собственныхъ, то покупаемыхъ у другихъ народовъ и вскормленныхъ для этой цѣли. Замѣтимъ, наконецъ, что даже въ тѣхъ случаяхъ, когда дорожили дѣтьми, это чувство вытекало иногда только изъ грубо-матеріалистическаго взгляда на дѣтей, какъ на рабочій скотъ, и въ особенности на дочерей, какъ на прибыльную статью, вслѣдствіе продажи ихъ въ супружество [9]). Сообразивши всѣ эти и имъ подобные факты, мы убѣдимся, что въ извѣстную эпоху развитія человѣчеству была чужда

---

[6]) *Тамъ же*, стр. 186. Ср. *Zeitschr. f. Völkerps.* V, стр. 278.

[7]) *Arch. f. Anthrop.* IV, стр. 261.

[8]) *Wundt*, II, стр. 146.

[9]) *Unger*, Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwickelung (1850), стр. 11.— См. также выше, § 14, стр. 127 слл.

не только та привязанность къ ребенку, которая, будучи самостоятельнымъ плодомъ продолжительнаго развитія, является столь характеристичнымъ признакомъ высшей цивилизаціи, но даже и та низшая степень привязанности, которою обладаетъ большая часть животныхъ.

Если взглянемъ теперь на существовавшіе и на существующіе понынѣ виды каннибализма, то мы еще болѣе убѣдимся въ вѣроятности нашего предположенія, что каннибализмъ взялъ свое начало съ пожиранія дѣтей. Не смотря на появившуюся со временемъ возможность добывать человѣческое мясо то на войнѣ, то вслѣдствіе установившагося обычая умерщвлять состарившихся родственниковъ то, наконецъ, при случаѣ казни преступниковъ [10]), мы находимъ употребленіе въ пищу дѣтей въ замѣчательномъ распространеніи [11]).

Считая лишнимъ останавливаться на всѣхъ извѣстныхъ намъ примѣрахъ такого рода каннибализма, укажу только, какъ на особенно для насъ интересныя, на тѣ свѣдѣнія, которыя даетъ въ новѣйшее время Баукеръ о пещерахъ каннибаловъ въ странѣ Басутовъ. Здѣсь каннибализмъ господствовалъ въ ужасныхъ размѣрахъ еще тридцать лѣтъ тому назадъ и, по мнѣнію путешественниковъ, до сихъ поръ еще не вполнѣ выкоренился. Весь полъ одной пещеры, больше 40 саженъ шириною, былъ покрытъ человѣчьими костями, которыя были отчасти свалены въ кучи; также и весь склонъ горы предъ пещерой бѣлѣлъ отъ человѣческихъ костей и череповъ. Для насъ въ высшей степени важно, что большая часть этихъ костей принадлежала дѣтямъ и вообще молодому возрасту. Кости, содержащія въ себѣ мозги были расщепаны; только не многія между ними были обожжены, что указываетъ на то, что здѣшніе каннибалы предпочитали вареное мясо жареному. Не смотря на изобиліе въ странѣ всякой дичи и на множество убиваемыхъ каннибалами окрестныхъ жителей, они часто пожирали своихъ собственныхъ женъ и дѣтей. Многіе каннибалы, обитавшіе эту пещеру, еще въ живыхъ [12]).

Замѣчательно сходство этихъ данныхъ съ новѣйшими открытіями касательно каннибализма доисторическихъ жителей пещеръ въ Европѣ. Вопросъ этотъ, возбужденный изслѣдованіями Шпринга, подвергался

---

[10]) Какъ, напр., на островахъ Фиджи, у Баттовъ на островѣ Суматрѣ, и др.

[11]) Множество примѣровъ можно найти у *Шафгаузена*, въ ук. м. стр. 247, 250, 251, 252, 254, 257, 264 и др.

[12]) *Bowker*, *Bleek* and *Beddoe*, The Cave-Cannibals of South-Africa, въ *Anthrop. Rew.* XXV, стр. 121, по цитату *Шафгаузена* въ ук. м. стр. 260.

недавно разсмотрѣнію на антропологическомъ конгрессѣ въ Парижѣ [13]).

Профессоръ Шпрингъ, при изслѣдованіи пещеръ въ бельгійской провинціи Люттихѣ, впервые высказалъ мнѣніе, на основаніи найденныхъ имъ расколотыхъ человѣческихъ костей, что доисторическіе жители этихъ пещеръ были антропофаги. Это мнѣніе, считавшееся сперва невѣроятнымъ, въ послѣдствіи подтвердилось изслѣдованіями нѣкоторыхъ другихъ пещеръ и теперь уже можетъ считаться общепринятымъ, послѣ того какъ Дюпонъ, Шафгаузенъ, Брока, Карлъ Фогтъ, Стенструпъ и др., признали атропофагію жителей пещеръ несомнѣннымъ фактомъ [14]). На самомъ дѣлѣ существовалъ только одинъ вопросъ: какое значеніе слѣдуетъ приписать этому каннибализму? Представлялась возможность полагать, что пожираемы были только враги. Но, наконецъ, и въ этомъ отношеніи всѣ сомнѣнія должно разсѣять донесеніе Шпринга, въ которомъ онъ изложилъ бельгійской академіи наукъ результатъ тщательнаго изслѣдованія всѣхъ подробностей сдѣланнаго имъ открытія [15]). Приведу его собственныя слова:

„Въ 1842 году, говоритъ онъ, я нашелъ близь Шово (Chauvaux), въ Бельгіи, слой (въ пещерѣ), состоящій изъ костей древнѣйшаго доисторическаго времени и представляющій остатки пира первобытныхъ дикихъ жителей. Въ этой смѣшанной кучѣ, превратившейся вслѣдствіе сталагмитовъ въ родъ брекчіи, находились кости животныхъ вмѣстѣ съ человѣчьими, причемъ первыхъ было больше. Кости, не заключающія въ себѣ мозговъ, оказались цѣлыми, но зато всѣ длинныя кости были расколоты. Это относится такъ же точно къ человѣческимъ костямъ, какъ и къ костямъ быковъ, оленей, овецъ и кабановъ. Между ними находилась даже часть человѣчьяго черепа, въ

---

[13]) Congrès international d' Anthropologie et d' Archeologie préhistorique, 1868, стр. 158 сля.

[14]) *Ausland*, 1870: Cannibalismus der vorhistorischen Höhlenbewohner. Шафгаузенъ, въ *Arch. f. Antrop.* IV стр. 264 сл. высказывалъ еще нѣкоторыя сомнѣнія насчетъ убѣдительности нѣкоторыхъ доказательствъ, послужившихъ основаніемъ этого вывода, хотя самое существованіе каннибализма въ древности не подвергалось имъ сомнѣнію. Сравни, впрочемъ, изданное, при его содѣйствіи, соч. *W. Baer*, Der vorgeschichtliche Mensch, I (1874), стр. 182—186, гдѣ говорится и о самыхъ новѣйшихъ открытіяхъ (въ Италіи, Даніи, Германіи), доказывающихъ замѣчательную распространенность каннибализма въ доисторическія времена въ Европѣ.

[15]) Донесеніе отпечатано впервые во французскомъ журналѣ *Les Mondes*, 1870, Мартъ.

которомъ торчалъ еще каменный топоръ: и тотъ и другой вмѣстѣ были окружены брекчіею. У очага, на которомъ были жарены куски быковъ, оленей, кабановъ и т. д., лежало между остатками съѣденныхъ животныхъ значительное количество обожженныхъ человѣческихъ костей. Всѣ мозговыя кости, какъ людей, такъ и животныхъ, были здѣсь тоже расколоты. Естественно, что эти обстоятельства должны были возбудить во мнѣ самыя ужасныя догадки.

„Поэтому я подвергъ тщательному осмотру всѣ человѣческія кости, одну за другой. Но каково же было мое изумленіе, когда между ними я не нашелъ ни одной, которая бы принадлежала мужчинѣ или человѣку старшаго возраста. Всѣ кости принадлежали молодымъ женщинамъ, или дѣтямъ, т. е. вообще младенческимъ индивидуумамъ. Итакъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ антропофагами, которые ѣли человѣчье мясо только въ исключительныхъ случаяхъ, или по необходимости, но съ каннибалами, которые пожирали его съ особеннымъ наслажденіемъ, выбирая притомъ только самое вкусное“[16]).

Въ виду этихъ данныхъ о дикихъ жителяхъ пещеръ, пожирающихъ преимущественно дѣтей, нельзя отрицать значенія удивительнаго множества существующихъ у всѣхъ народовъ сказокъ о людоѣдахъ, которые большею частію являются обитателями пещеръ и почти всегда пожираютъ дѣтей. Слѣдуетъ полагать, что эти разказы, которыми родители и няньки стращаютъ теперь непослушныхъ дѣтей, имѣли своимъ источникомъ преданія о дѣйствительно существовавшемъ обычаѣ, — подобно тому, какъ и употребляемыя съ тою же цѣлью сказки Кафферовъ, живущихъ въ сосѣдствѣ упомянутыхъ пещеръ, опираются на фактическихъ данныхъ. Въ Европѣ замѣчательнѣйшею иллюстраціею подобныхъ преданій является загадочная статуя въ Бернѣ, изображающая людоѣда, который, вынувъ живаго ребенка изъ наполненнаго дѣтьми мѣшка, собирается откусить ему голову. Одно существованіе такого памятника достаточно свидѣтельствуетъ, что и въ Европѣ сказанія о людоѣдахъ не могли быть только придуманы для устрашенія дѣтей.

Не ограничиваясь однако всѣми этими указаніями, дѣлающими въ высшей степени вѣроятнымъ, что каннибализмъ взялъ свое начало съ пожиранія дѣтей, обратимся еще къ міру животныхъ и посмотримъ, на сколько мы въ немъ можемъ найти новыя данныя, могущія послужить къ выясненію нашего вопроса. Извѣстно, что у животныхъ

---

[16]) *Ausland*, Nochmals der Cannibalismus der ältesten Menschenracen, стр. 504.

мы очень рѣдко встрѣчаемъ явленіе, соотвѣтствующее каннибализму людей. Тѣ случаи, когда одно животное пожираетъ другое, принадлежащее къ той же породѣ, считаются исключеніями. Тѣмъ не менѣе, краткій взглядъ на эти случаи можетъ быть для насъ очень поучительнымъ вслѣдствіе того обстоятельства, что каннибализмъ, распространенный нѣкогда во всемъ человѣчествѣ и давно уже начавшій исчезать среди него, находится у животныхъ, повидимому, еще въ первыхъ фазисахъ своего развитія и, быть можетъ, представляетъ вслѣдствіе этого возможность прослѣдить самые зачатки его.

Посмотримъ, какъ относится къ этому явленію извѣстный любитель животныхъ, Руссъ. „Если мы начнемъ, говоритъ онъ, съ тѣхъ случаевъ, гдѣ это противоестественное явленіе принимаетъ менѣе отвратительную форму, то, прежде всего, нужно будетъ замѣтить, что куры, утки, а также иногда и канарейки клюютъ и высасываютъ свои яйца... Гораздо отвратительнѣе намъ кажутся тѣ довольно частые случаи, въ которыхъ свиньи пожираютъ своихъ поросятъ сейчасъ послѣ рожденія. Подобное явленіе мы встрѣчаемъ и у козъ, у которыхъ оно тѣмъ непонятнѣе, что онѣ принадлежатъ, вѣдь, къ травояднымъ животнымъ. То же самое мы встрѣчаемъ и у кошекъ, не смотря на то, что онѣ считаются самыми нѣжными матерьми. У всѣхъ этихъ животныхъ, продолжаетъ Руссъ, мы можемъ, однако, объяснить такое неестественное явленіе ихъ вырожденіемъ въ рабствѣ у человѣка; но, къ сожалѣнію, подобные случаи встрѣчаются и у животныхъ, живущихъ на свободѣ. Крысы пожираютъ другъ друга, а также и своихъ дѣтей съ величайшимъ наслажденіемъ (sic); пожалуй, что у крысъ это понятно; но есть многіе люди, которые наблюдали подобное явленіе у газелей, зайцевъ и другихъ животныхъ, преимущественно грызуновъ“ [17]). Для дополненія этихъ данныхъ слѣдуетъ еще замѣтить, что волки и медвѣди пожираютъ часто своихъ дѣтей [18]), а также львы и тигры, которые для этого насильно отнимаютъ дѣтенышей у своихъ самокъ [19]). Извѣстно къ тому, что голодные волки, преслѣдующіе зимою путешественниковъ, пожираютъ также и своихъ товарищей, убитыхъ или раненыхъ человѣкомъ.

Почти во всѣхъ этихъ случаяхъ, какъ мы видимъ, животныя пожираютъ своихъ собственныхъ дѣтей; только у волка и крысы этотъ

---

[17]) *Karl Russ*, In der freien Natur, II (1868), стр. 19.

[18]) *Burdach*, Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft, III (1838), стр. 133, по цитату Шафгаузена.

[19]) *Caspari*, Urgesch. d. Menschheit, I, стр. 268.

каннибализмъ подвинулся дальше, такъ какъ они пожираютъ и старшихъ животныхъ своей породы, причемъ крысы опередили, кажется, волковъ.

Самое замѣчательное явленіе въ разсматриваемомъ отношеніи представляютъ тѣ животныя, которыя, не питаясь преимущественно животною пищею, пожираютъ своихъ дѣтенышей. Тутъ слѣдовало-бы всмотрѣться повнимательнѣе, такъ какъ здѣсь представляется наибольшая вѣроятность найти и болѣе глубокую причину каннибализма. Къ сожалѣнію, въ этомъ отношенія никогда не было собрано достаточно матерьяла; тѣмъ не менѣе одинъ извѣстный фактъ представляется на мой взглядъ въ высшей степени интереснымъ, а именно слѣдующій. Послѣ родовъ свинья часто пожираетъ *родильное мѣсто* (Nachgeburt) и затѣмъ у нея возбуждается апетитъ поглотить и дѣтенышей. Бурдахъ утверждаетъ (въ вышеуказанномъ сочиненіи), что это бываетъ только тогда, когда свинья еще до родовъ была голодна[20]). Въ простонародьи же обыкновенно говорятъ, что свинья пожираетъ новорожденныхъ поросятъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда къ ней подойдетъ человѣкъ, причемъ иные это объясняютъ опасеніемъ, чтобы у нея не отняли ихъ; иные же очень наивно утверждаютъ, что она это дѣлаетъ изъ стыдливости, чтобы скрыть предъ глазами зрителя „голенькихъ поросятъ". Какъ бы то ни было, однако прослѣженіе условій подобнаго факта обѣщаетъ пролить свѣтъ и на зачатки каннибализма у людей. Бывали случаи, что матери, именно во время родовъ, ощущали особенную жажду человѣческаго мяса, которой иногда и удовлетворяли, съѣдая новорожденныхъ. Въ слѣдующей главѣ мы будемъ разсматривать и нѣкоторыя относящіяся сюда греческія сказанія о матеряхъ, пожирающихъ своихъ дѣтей. Вильгельмъ Пизо, посѣтившій въ 1637 году Бразилію, разказываетъ о тамошнихъ народахъ, ѣдящихъ своихъ собственныхъ дѣтей, что они иногда довольствуются пуповиной (Nabelschnur)[21]). Якуты и Тунгузы варятъ или жарятъ родильное мѣсто своихъ женъ и ѣдятъ его[22]). На существованіе подобнаго факта, хотя и въ исключи-

[20]) *Burdach*, въ ук. м. Wenn die Sau vor dem Wurfe hungrig war und die Nachgeburt verschlingt, so wird ihre Gier geweckt und sie frisst dann oft auch ihr Junges. Это явленіе было замѣчено уже и древними. *Эліанъ* объясняетъ его просто необычайною обжорливостью свиньи. *Ael.* N. A. X, 16: ἡ ὗς καὶ τῶν ἰδίων τέκνων ὑπὸ τῆς λαιμαργίας ἀφειδῶς ἔχει, καὶ μέντοι καὶ ἀνθρώπου σώματι ἐντυχοῦσα οὐκ ἀπέχεται, ἀλλ' ἐσθίει.

[21]) *Schaaffhausen*, въ ук. м. стр. 257.

[22]) *Тамъ же*, стр. 263.

тельныхъ случаяхъ, у Евреевъ указываетъ одно мѣсто въ Пятикнижіи, гдѣ еврейскому народу предсказываются, въ случаѣ неповиновенія Богу, бѣдствія слѣдующаго рода: „И ты будешь ѣсть плодъ чрева своего, плоть сыновъ своихъ и дочерей своихъ, которыхъ Господь Богъ твой далъ тебѣ, въ осадѣ и въ стѣсненіи, въ которомъ стѣснитъ тебя врагъ твой... Женщина, жившая у тебя въ нѣгѣ и роскоши,... будетъ безжалостнымъ окомъ смотрѣть на мужа нѣдра своего и на сына своего, и на дочь свою, и не дастъ имъ *послѣда*, выходящаго изъ среды ногъ ея, и дѣтей, которыхъ она родитъ; потому что она, при недостаткѣ во всемъ, тайно будетъ ѣсть ихъ въ осадѣ и стѣсненіи, въ которомъ стѣснитъ тебя врагъ твой въ жилищахъ твоихъ“ [23]). *Шафгаузенъ*, не приводя мѣста, на которомъ онъ опирается, утверждаетъ положительно, что древніе Евреи ѣли послѣдъ [24]). Если онъ и основывается только, можетъ быть, на одномъ вышеуказанномъ мѣстѣ, то все-таки, кажется, выводъ его врядъ ли долженъ считаться невѣрнымъ, такъ какъ въ случаѣ, если-бы у Евреевъ никогда ничего подобнаго не существовало, то и такого рода угроза была бы въ данномъ мѣстѣ немыслима.

Вотъ мною представлена хоть часть тѣхъ данныхъ, на основаніи которыхъ я считаю необходимымъ производить каннибализмъ отъ ѣденія дѣтей. Не будучи въ состояніи прослѣдить глубже причину этого послѣдняго явленія, я долженъ довольствоваться констатированіемъ указанныхъ фактовъ, которые прошу имѣть въ виду при разсматриваніи греческихъ миѳовъ, къ которымъ мы приступимъ въ слѣдующей главѣ. Тамъ мы замѣтимъ, что въ большей части этихъ миѳовъ жертвою каннибализма точно такъ же являются *дѣти*, какъ и въ большей части извѣстныхъ намъ у древнихъ народовъ человѣчьихъ жертвоприношеній; эти же послѣднія, въ свою очередь, становятся понятными только тогда, если имъ предшествовали именно изображенные въ миѳахъ обычаи, т. е. если имъ предшествовалъ каннибализмъ, состоявшій преимущественно въ пожираніи дѣтей.

---

[23]) *5 кн. Моис.* XXVIII, 53—57. Сравни, что къ этому мѣсту замѣчаетъ *Гиллани*, Menschenopfer d. alten Hebräer, стр. 645: Der Varfasser übertreibt augenscheinlich; er will die Strafen, welche auf die Uebertretung des Gesetzes folgen sollen, recht grell schildern, und so müssen denn die Belagerten selbst um die Nachgeburt die Frauen beneiden, womit sie ihren Hunger stillen: ein Gedanke, der den höchsten Grad ekelhafter Barbarei erreicht. Bis dahin ist nun die Barbarei der Hebräer wahrscheinlich nicht gegangen...

[24]) *Shaaffh.* въ ук. м. стр. 263.

§ 18.

Жертвоприношенія.

Желая доказать на примѣрахъ каннибализма значеніе греческихъ миѳовъ и сказаній для исторіи развитія нравственности, мы не можемъ довольствоваться ни анализомъ тѣхъ между ними, въ которыхъ говорится о каннибализмѣ, ни сближеніемъ этихъ разказовъ съ дѣйствительно существующими или существовавшими обычаями *другихъ* народовъ. Для большей строгости доказательства желательно отыскать и у самихъ Грековъ еще какіе нибудь другіе слѣды разсматриваемаго обычая. Такіе-то слѣды людоѣдства я считаю необходимымъ, — какъ уже замѣчено мною выше, — усматривать въ такъ называемыхъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, очень краснорѣчиво свидѣтельствующихъ о крайней грубости древнѣйшихъ временъ Греціи. Въ существованіи этого обычая у Грековъ никто въ настоящее время не сомнѣвается. Конечно, если-бы единственнымъ указаніемъ на него служили только тѣ, хотя и очень многочисленныя сказанія, которыя прямо говорятъ о приношеніи людей въ жертву, то наша наука, при теперешнемъ направленіи, нашла-бы возможнымъ отрицать существованіе этого обычая, точно такъ же какъ теперь она отрицаетъ и существованіе самаго каннибализма, не смотря на всѣ краснорѣчивыя указанія миѳовъ. Но такъ-какъ исторически достовѣрные факты не позволяютъ сомнѣваться не только въ существованіи, но и въ замѣчательной распространенности этого обычая у Грековъ, то наша наука принуждена признать его, какъ какое-то исключительное, непонятное явленіе.

Не имѣя въ виду заняться разсматриваніемъ самаго факта, не подлежащаго сомнѣнію[1]), и желая указать только на значеніе его въ разбираемомъ вопросѣ, я долженъ высказаться сперва на счетъ значенія греческихъ жертвоприношеній вообще, такъ-какъ этимъ обусловливается и пониманіе обычая приносить богамъ въ жертву дѣтей.

Жертвоприношенія у различныхъ народовъ, въ особенности у дикарей, являются, большею частью, или просто пищею, которою человѣкъ угощаетъ божество, или же по крайней мѣрѣ они носятъ еще

---

[1]) Литературу этого предмета смотри ниже, § 20.

явные слѣды такого происхожденія [2]). Въ этихъ случаяхъ пищею бываетъ мясо не только животныхъ, но и человѣка. Такъ, напримѣръ жители острововъ Фиджи, ѣдящіе и понынѣ человѣческое мясо, угощаютъ имъ вслѣдствіе этого и своихъ божествъ. Какимъ образомъ эти дикіе народы уясняютъ себѣ, что божество принимаетъ участіе въ ихъ пиршествахъ,—это насъ здѣсь не занимаетъ; довольно только, что у нихъ мы находимъ ясно высказанное убѣжденіе, что человѣческимъ мясомъ они доставляютъ своимъ божествамъ особенное наслажденіе [3]). Но извѣстно также, что у различныхъ народовъ идея жертвоприношеній подвергалась и значительнымъ измѣненіямъ, такъ что со временемъ появились и совершенно новые мотивы, вслѣдствіе которыхъ главное значеніе жертвоприношенія можетъ иногда состоять не въ мнимомъ угощеніи и не въ матерьяльномъ удовольствіи, доставляемомъ божеству, а въ готовности приносителя жертвы отказаться въ честь божества отъ дорогаго ему предмета, или въ какомъ либо другомъ символическомъ выраженіи питаемаго къ божеству смиренія и уваженія. Вотъ почему, желая уяснить себѣ значеніе человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ, мы должны остановиться прежде на значеніи, которое имѣли у этого народа жертвоприношенія вообще. Если окажется, что вся категорія жертвоприношеній, въ которую прійдется отнести и человѣческія жертвы, имѣла во время появленія послѣднихъ значеніе пищи, то существованіе каннибализма у Грековъ окажется по крайней мѣрѣ очень вѣроятнымъ. Останется только доказать еще, что эти человѣческія жертвоприношенія не были заимствованы Греками у другихъ народовъ, или что они не появились въ тѣ позднія времена, когда жертвоприношенія успѣли уже лишиться своего первоначальнаго характера.

[2]) На счетъ естественнаго развитія жертвенныхъ обрядовъ у различныхъ народовъ см. *Tylor*, Primitive Culture, II, стр. 340—371, гдѣ онъ, между прочимъ, справедливо замѣчаетъ: And Theologians, having particularly turned their attention to the rite as it appears in the higher religions, have been apt to gloss over with mysticism ceremonies which, when traced ethnographically up from their savage forms, seem open to simply rational interpretation (стр. 340). Ср., впрочемъ, и очень поверхностное разсужденіе о жертвоприношеніяхъ: *S. B. Gould*, The Origin and Development of Religious Belief, I (2-е изд. 1871), стр. 368 сля. Нельзя при этомъ не указать, какъ на примѣръ крайней ненаучности, на то, что̀ говоритъ *Зимрокъ* о жертвоприношеніяхъ, D. Mythol. стр. 484: Wenn der Mensch im Gebet sich selber darbringt (?!), so fügt er im Opfer einen Theil seiner Habe hinzu, und erkennt damit an, dass er das Ganze der Gnade der Götter verdankt, и т. д.

[3]) *Tylor*, въ ук. соч., стр. 353.

Уже *Фридрихъ Августъ Вольфъ*, написавшій остроумное изслѣдованіе о происхожденіи жертвоприношеній, настаивалъ на связи человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ съ каннибализмомъ [4]). Появленіе жертвоприношеній вообще онъ очень удачно объясняетъ желаніемъ увеселить божество посредствомъ дозволенія участвовать на пиршествахъ, подобно тому какъ его увеселяли и плясками, подарками и т. п. [5]). „Божеству жертвовали только во время ѣды, удѣляя имъ часть того, что̀ сами ѣли“ [6]). Такимъ образомъ, по его мнѣнію, божеству удѣляли человѣческаго мяса первоначально только во время каннибальскихъ пиршествъ; затѣмъ, эти жертвоприношенія получили самостоятельное значеніе и продолжали существовать, когда каннибализмъ давно уже успѣлъ исчезнуть [7]). — Такого взгляда относительно предполагаемаго каннибализма у древнихъ Грековъ придерживались однако только очень немногіе филологи [8]). Въ настоящее же время болѣе распространенныя мнѣнія ученыхъ клонятся къ отрицательному отвѣту на разбираемый нами вопросъ.

---

[4]) *F. A. Wolf*, Ueber den Ursprung der Opfer, въ его Vermischte Schriften (1802) стр. 243—287.

[5]) *Тамъ же*, стр. 258: So wurden Reigentänze, noch jetzt eine Quelle von Fröhlichkeiten für alle Wilden und Halbwilden, auch bald als ein Mittel angesehen, die Götter in gute Laune zu setzen. So brachte man ihnen kostbare Gewänder, schöne Kleidungsstücke, künstliche Geräthe und dergleichen auch noch in späteren Zeiten zum Geschenk und zweifelte nicht, dass man damit ihr Herz gewinnen, sich Gegenwohlthaten auswirken oder Böses von sich entfernen könne. Wie leicht und einfach war nun bei dieser Denkungsart der Schritt zu den Mahlzeiten der Götter—zu den Opfern?

[6]) *Тамъ же*, стр. 259 сл.

[7]) *Тамъ же*, стр. 273: War das Opfern ursprünglich nur Nebensache bei den Mahlzeiten, woran hoffentlich niemand weiter zweifeln wird, so führt uns dieser Umstand vielleicht an die wahre, meinem Bedünken nach, einzige Quelle (des Kannibalismus). Man weiss, wie gross das Register der Völker ist, die einst in ihrer Kindheit, oder vielmehr in ihrem ausgearteten Jugendalter, sich mit Menschenfleisch gefüttert haben. Стр. 275: Wenn ich hiermit die Menschenopfer aus der frühesten Barbarei der Nation erkläre, so möchte man sehr unrichtig daraus folgern, dass man eben so lange Zeit Menchen gegessen als geopfert habe.

[8]) К. Ф. Германнъ указываетъ кромѣ Вольфа еще только на *Бента* и отчасти на *Лазо̀* какъ на ученыхъ, придерживавшихся подобнаго взгляда. Можно сюда прибавить еще и *Ринкка*, *Rinck*, Religion der Hellenen, I (1853), стр. 365: Pelops Vergehen scheinen Kinderopfer des Tantalus und die Sitte der rohen Vorzeit, Menschenfleisch zu speisen, zu Grunde zu liegen,— откуда однако еще не видно, приписываетъ ли онъ этотъ обычай и древнимъ Грекамъ. Впрочемъ столь ненаучно высказанное мнѣніе не можетъ имѣть для насъ никакого значенія.

Германнъ ясно высказался въ своихъ „Греческихъ древностяхъ", порицая Вольфа и другихъ и приводя въ доказательство своего противоположнаго мнѣнія сказаніе о Ликаонѣ, превращенномъ въ волка зато, что принесъ въ жертву своего сына [9]). Тутъ нельзя не замѣтить, что если и считать доказательную силу миѳовъ въ этическомъ отношеніи дѣломъ рѣшеннымъ, то и тогда изъ сказаній о Ликаонѣ можно было бы сдѣлать только слѣдующее заключеніе: что существовавшая нѣкогда антропофагія сдѣлалась со временемъ дѣломъ въ высшей степени неслыханнымъ; не говоря уже о томъ, что, на основаніи другихъ сказаній, слѣдовало бы въ такомъ случаѣ дѣлать прямое заключеніе о существованіи каннибализма. Какими же путями Германъ пришелъ къ совершенно противоположному заключенію, — это совсѣмъ непонятно. Предполагалъ ли онъ, что сказаніе придумано только для того, чтобы отклонить народъ отъ преступленія, никогда и нигдѣ въ Греціи не встрѣчавшагося? [10]). Или думалъ ли онъ, что однажды на самомъ дѣлѣ случилось подобное преступленіе, и что народъ придумалъ лишь сообразное ему наказаніе, изображая Ликаона превратившимся въ волка? Да и въ такомъ случаѣ

---

[9]) *K. F. Hermann*, Ant. II, § 27, прим. 3 (1-е изданіе, 1846 г.): Zu weit gehen Wolf, Verm. Schr. S. 270 und Went (*H. G. Vent*, De hostiis humanis antiquo maxime tempore immolatis commentatio I. Vimar. 1826, стр. 24 слл.); indem sie das Menschenopfer von ursprünglicher Anthropophagie ableiten. Nicht viel besser *v. Lasaulx*, Ueber die Sühnopfer S. 23: «ja es finden sich Spuren, dass man ursprünglich auch von dem Fleische und Blute des geopferten Menschen genossen habe, worin ich ein furchtbares Mysterium ahne»! Lykaon, der nach den Opfer seines Kindes in einen Wolf verwandelt wird, beweist grade das Gegentheil. Ср. *R. Suchier*, De victimis humanis apud Graecos part. 1 (1848), стр. 15. — Къ приведенному мѣсту Германна второй издатель его книги, *Штаркъ* (1858 г., стр. 158), замѣчаетъ: Wo aber wirkliche Menschenopfer, die nicht Sühnopfer sind, existirten, was in historischer Zeit entschieden zu leugnen, da ist an einer Art Mitgenuss am Opferfleisch oder Blut *schon nach dem Wesen jedes Opfers* kaum zu zweifeln, dafür sprechen auch die hebräischen Ausdrücke von kananäischen und andern Menschenopfern (Sacharja 9, 6, Weish. Salom. 12, 6), dafür selbst die von Hermann dagegen angeführte arkadische Tradition von Lykaon und späteren Fällen einer Verwandlung in einen λύκος beim Opfer des Zeus Lykaios auf 10 Jahre oder Lebenszeit, wobei das γεύσασθαι κρεῶν ἀνθρωπίνον das Entscheidende ist (Paus. VIII, 2). Insofern hat v. Lasaulx... Recht, ohne «ein furchtbares Mysterium gerade ahnen» zu müssen. Такимъ образомъ и Штаркъ старается отклонить предположеніе, что человѣческія жертвоприношенія взяли свое начало отъ каннибализма.

[10]) Въ этомъ отношеніи справедливо замѣчаетъ *Лимбургъ-Брауэръ*, Hist. de la Civ. II (1834), стр. 121:—quand on aurait voulu cacher quelque chose, il aurait été bien plus sage de n'en rien dire absolument.

непонятно было бы, какъ могло такъ сильно распространиться и дойти даже до насъ, послѣ нѣсколькихъ тысячелѣтій, извѣстіе объ этомъ уединенномъ событіи; къ тому, если мы допустимъ этотъ фактъ, то нельзя будетъ отрицать и возможности множества ему подобныхъ. Наконецъ, знаемъ ли мы, что превращеніе въ волка всегда считалось наказаніемъ? Существуютъ вѣдь и такіе разказы, въ которыхъ извѣстныя превращенія мотивируются желаніемъ не наказать, а напротивъ, вознаградить за добрые поступки. Впрочемъ, одно приведеніе столь слабаго аргумента такимъ основательнымъ ученымъ, какъ Германнъ, ясно показываетъ, какъ мало придается филологами вѣсу такой мысли, которая, будучи доказанною, могла бы однако вполнѣ опрокинуть всѣ оптимистическія воззрѣнія на первобытную пору Греціи. Слѣдствіемъ этого ошибочнаго убѣжденія о неважности разбираемаго вопроса я считаю и ту непослѣдовательность, съ которою тотъ же ученый утверждаетъ, что тѣмъ не менѣе древніе Греки имѣли столь грубыя понятія о нѣкоторыхъ богахъ, что представляли ихъ себѣ ѣдящими мясо людей, приносимыхъ въ жертву [11].

Зато, въ свою очередь, онъ самъ подвергается упреку со стороны *Шёманна*, который прилагаетъ всѣ усилія, чтобы сгладить или устранить всё то, что̀ могло бы послужить указаніемъ на грубость воззрѣній у древнихъ Грековъ. Въ своихъ „Греческихъ древностяхъ" онъ говоритъ слѣдующее: „Что человѣческія жертвы приносились въ древнѣйшія времена Греціи, и что онѣ встрѣчались въ уединенныхъ случаяхъ даже и въ послѣдствіи, въ этомъ, дѣйствительно, нѣтъ сомнѣнія, но столь же несомнѣнно, что отсюда нельзя заключать, будто сами Греки были антропофаги, или будто по крайней мѣрѣ они „имѣли столь грубыя понятія о нѣкоторыхъ богахъ, что представляли ихъ себѣ ѣдящими мясо людей, приносимыхъ въ жертву" [12]). Относительно жертвоприношеній вообще мы у него читаемъ: „Большею частью Греки вѣроятно воображали себѣ, что боги питались дымомъ отъ сожигаемаго мяса, запахомъ крови и испареніемъ отъ возливаемаго напитка. Если кое-гдѣ и говорится, что они

---

[11]) *Hermann*, тамъ же, § 27, текстъ (2-е изд. стр. 156): Denn so wenig auch bei der griechischen Bevölkerung (*jemals*) an den Genuss menschlichen Fleisches zu denken ist, so wurden doch einzelne Götter in manchen Culten so thierisch aufgefasst, dass ihnen das Menschenopfer als wirkliche Speise dargeboten werden konnte.

[12]) *Schömann*, Gr. Alterthümer, II, 2-е изд. стр. 240; 3-е изд. (1873), стр. 250.

ѣдятъ самое мясо и пьютъ кровь, то не легко кто-либо согласится (sich verleiten lassen), понимать это въ буквальномъ смыслѣ, и если насмѣшники, какъ Аристофанъ и Лукіанъ, говорятъ о насыщеніи боговъ и напоеніи ихъ посредствомъ жертвоприношеній, безъ которыхъ они были бы будто принуждены терпѣть голодъ и жажду, то подобное представленіе едва ли можно предполагать даже въ самой глупой и безсмысленной толпѣ. Болѣе разсудительные, которые, конечно, тоже находились въ толпѣ, безъ сомнѣнія, были убѣждены, что ихъ жертвоприношеніе имѣетъ только символическое значеніе" [13]). Оставимъ „болѣе разсудительныхъ" въ сторонѣ (которые, замѣтимъ кстати, встрѣчаются въ „Древностяхъ" Шёманна чуть ли не на каждомъ шагу); согласимся даже, что они „безъ сомнѣнія" сознавали символическое значеніе" жертвоприношеній: тогда все-таки спрашивается, чѣмъ же въ сущности отличалось отъ буквальнаго пониманія мнѣніе прочей „толпы", что боги *питались дымомъ и испареніями* (dass der Dampf des verbrannten Fleisches... von den Göttern *genossen* werde). Что пища переходитъ къ божеству въ видѣ пара или дыма, это не только не мѣшаетъ буквальному пониманію, а напротивъ, способствуетъ ему такъ же точно, какъ и представленіе, что божество пожираетъ пищу, принявши само видъ огня, въ которомъ она сожигается. Кромѣ того, если бы жертвоприношеніе понималось не какъ кормленіе божества въ буквальномъ смыслѣ, то какъ объяснить обстоятельство, что божеству сожигались опредѣленныя части животнаго, въ то время какъ другія части съѣдались людьми, или что иногда вся жертва была сожигаема? Изъ странной аргументаціи Шёманна, на нелогичность которой нѣтъ даже необходимости указывать, явствуетъ, что онъ не имѣетъ понятія о томъ, что̀ такое „толпа". Вступаясь за эту послѣднюю, онъ забываетъ какую важную роль играетъ еще въ современномъ христіанствѣ (не только въ толпѣ, но и въ такъ называемомъ образованномъ обществѣ) буквальное пониманіе подобныхъ вещей: вспомнимъ только ученіе о трансзубстанціаціи. Наконецъ, самъ Шёманнъ очевидно противорѣчитъ себѣ, не многимъ выше, въ слѣдующихъ словахъ: „Правда, что первоначально господствовало, пожалуй, представленіе, что жертвоприношеніями доставляется богамъ родъ матерьяльнаго наслажденія. Въ Ведахъ боговъ призываютъ пить Сому, и этотъ напитокъ освѣжаетъ ихъ даже и придаетъ имъ силы; и у Грековъ, начиная съ Омира и до позд-

---

[13]) *Schömann*, II (3-е изд.), стр. 222.

нѣйшихъ временъ, встрѣчается не мало выраженій, свидѣтельству щихъ о подобномъ представленіи" [14]). Если такъ, то къ чему ж спрашивается, вся вышеприведенная декламація? На это мы може отвѣтить очень просто. Дѣло въ томъ, что подобное запутаніе в проса является единственнымъ способомъ очистить Грековъ о упрека въ людоѣдствѣ. Но приступимъ къ болѣе внимательному ра смотрѣнію греческихъ жертвоприношеній.

§ 19.

Сожигательныя жертвоприношенія у Грековъ.

Мы не будемъ говорить о тѣхъ пожертвованіяхъ, которыя точн можно назвать подарками, и которыя, имѣя въ большей части сл чаевъ назначеніе наслаждать только зрѣніе, переходили въ собстве ность божества, вслѣдствіе простаго помѣщенія ихъ на священно мѣстѣ, гдѣ оно считалось присутствующимъ. Не будемъ также ост навливаться на воскуреніяхъ, въ которыхъ сожигались благовонн вещества съ очевидною цѣлью доставить наслажденіе обонянію б жества, подобно тому какъ пѣніемъ и молитвами наслаждали слух а плясками и различными играми — зрѣніе его. Обратимся прямо тѣмъ жертвоприношеніямъ, въ которыхъ жертвуемые предметы имѣл или могли по крайней мѣрѣ имѣть, значеніе пищи. Сюда относятс

I. *Напитки.* Всякій разъ во время ѣды они приносились въ ви возліяній. Возліянія состояли обыкновенно изъ вина, смѣшаннаго водою, какъ его пили и сами Греки, иногда же и изъ молока и во съ мёдомъ. Замѣчательно, что для нѣкоторыхъ божествъ никогда дѣлали возліяній виномъ. Это произошло, повидимому, отъ того, ч въ народѣ сохранилась память о томъ времени, когда вино еще не бы въ употребленіи

II. *Плоды* и изготовленныя изъ различныхъ плодовъ кушань хлѣба и пироги жертвовались божеству большею частью посредство *сожженія*, чѣмъ, повидимому, указывалось на ихъ назначеніе въ пищ Иногда ихъ просто оставляли на алтарѣ, но въ такомъ случаѣ о были съѣдаемы жрецами.

III. *Животныя (и человѣческія) жертвы.* Ихъ можно подразд лить слѣдующимъ образомъ:

---

[14]) *Тамъ же*, стр. 221.

1. *Обыкновенныя* или *почитательныя* жертвоприношенія (θυσίαι τιμητηρίαι), въ которыхъ божеству *сожигалась* только часть животнаго, а прочее *съѣдалось* людьми. Приносились они въ честь божества изъ благодарности, напр., за одержанную побѣду, съ цѣлью вымолить успѣхъ и вслѣдствіе множества самыхъ иногда ничтожныхъ побужденій. Этотъ родъ жертвоприношеній, носящій вполнѣ очевидный характеръ простой трапезы, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самымъ распространеннымъ въ извѣстныя намъ времена Греціи.

2. *Усиленныя* жертвоприношенія. Этимъ именемъ мы назовемъ всѣ тѣ, сравнительно, довольно рѣдкія жертвы, *въ съѣденіи которыхъ люди не участвовали*, предоставляя ихъ всецѣло божеству.

Какимъ образомъ произошелъ этотъ родъ жертвоприношеній, встрѣчающійся только въ исключительныхъ случаяхъ, это мы всего лучше можемъ уяснить себѣ слѣдующимъ примѣромъ. Въ первой пѣсни Иліады язва, появившаяся въ войскѣ Ахеянъ, объясняется гнѣвомъ Аполлона за похищеніе Агамемнономъ дочери Хриса. Калхантъ вѣщаетъ, что Аполлонъ —

— отъ пагубной язвы разящей руки не удержитъ
Прежде, доколѣ къ отцу не отпустятъ, безъ платы, свободной
Дщери его черноокой, и въ Хризу святой не представятъ
Жертвы стотѣльчей; тогда лишь мы бога на милость преклонимъ [1]).

Тутъ мы имѣемъ умилостивительную экатомбу, въ съѣденіи которой, какъ намъ извѣстно изъ той же пѣсни, участвуютъ и люди [2]). Но въ послѣдствіи умилостивительныя жертвы всегда сожигались всецѣло. Изъ этого видно, что, желая въ особенно важныхъ случаяхъ принести большее количество жертвенной пищи, увеличивали первоначально число жертвуемыхъ животныхъ и удѣляли богамъ отъ каждаго по немногу, а впослѣдствіи стали считать достаточнымъ одного или немногихъ животныхъ, но зато сожигали ихъ всецѣло.

Въ историческія времена къ числу усиленныхъ жертвоприношеній мы можемъ отнести:

а) *Умилостивительныя* (ἱλαστικαὶ θυσίαι), куда въ тѣ же историческія времена можно отнести и жертвоприношенія *умершимъ*.

б) *Отвращающія бѣдствіе* (ἀποτρόπαιοι θ.),

в) *Очистительныя* (καθάρσιοι θ., καθάρματα).

г) *Мистическія* (τελεστικαὶ θ.).

д) *Клятвенныя* (ὅρκια).

---

[1]) *Иліад.* I, 97 сл. (переводъ *Гнѣдича*).

[2]) *Иліад.* I, 464 сл.

Извѣстныя намъ человѣческія жертвоприношенія встрѣчаются только въ видѣ усиленныхъ жертвоприношеній. Поэтому на этихъ послѣднихъ мы еще остановимся ниже. Покамѣсть замѣтимъ однако слѣдующее. Почти во всѣхъ усиленныхъ жертвоприношеніяхъ, точно такъ же, какъ и во всѣхъ обыкновенныхъ, животное, не исключая и человѣка, *сожигалось*. Тѣ немногія жертвоприношенія, въ которыхъ животное не было сожигаемо, а кидалось въ воду или зарывалось въ землю и т. п., носятъ символическій характеръ, довольно просто указывающій на причину отступленія отъ общаго правила. Таковы, напр., клятвенныя жертвоприношенія. Первоначально они, должно быть, ничѣмъ существеннымъ не отличались отъ обыкновенныхъ, имѣя только цѣлью заставить божество присутствовать при совершеніи клятвы въ видѣ свидѣтеля. Но въ историческія времена они носятъ уже характеръ символическій: участь жертвуемаго животнаго служитъ примѣромъ той участи, которой долженъ былъ подвергнуться клятвопреступникъ; животное разрѣзывали, становились на него ногами и т. п.; послѣ этого оно уже, очевидно, должно было считаться негоднымъ для божества, вслѣдствіе чего и зарывалось въ землю [3]). Подобнымъ символическимъ характеромъ отличаются и нѣкоторыя человѣческія жертвоприношенія, въ которыхъ, напримѣръ, сваливали всѣ преступленія прочихъ гражданъ на одного человѣка (κάθαρμα, φάρμακος), послѣ чего его не сожигали, а кидали со скалы въ море и т. п. Здѣсь можно указать еще и на замѣнившій человѣческія жетвоприношенія обрядъ—бичевать дѣтей (иногда и дѣвицъ) у алтарей боговъ. Божество, которому приносили прежде въ жертву цѣлаго человѣка, стало довольствоваться кровью, обагрявшею храмъ его послѣ подобныхъ бичеваній. Что древніе пили иногда кровь жертвуемыхъ животныхъ, это не можетъ подлежать сомнѣнію; впрочемъ, объ этомъ мы еще будемъ говорить ниже.

Изъ нашего обозрѣнія мы во всякомъ случаѣ видимъ, что всё, что̀ назначалось божеству, на съѣденіе, было сожигаемо. Спрашивается только: было ли, наоборотъ, всё сожигаемое приносимо божеству въ видѣ пищи? На это, какъ мы видѣли, Германъ отвѣчаетъ утвердительно, не смотря на свое желаніе избѣгнуть вытекающаго отсюда заключенія о существованіи каннибализма у Грековъ.

Замѣчательнымъ свидѣтельствомъ того, какъ ясно и опредѣленно

---

[3]) См. *Schömann*, II, стр. 248 сл.

народъ сознавалъ назначеніе жертвы какъ пищи богамъ, служитъ намъ старинное сказаніе о Промиѳеѣ, которое мы находимъ у Исіода.

„Въ Миконѣ (Сикіонѣ), когда боги и смертные люди спорили между собою (о томъ, которую часть жертвы слѣдуетъ сожигать богамъ), то предусмотрительный Промиѳей, раздѣливъ огромнаго быка на двѣ части, предложилъ его Зевсу съ намѣреніемъ обмануть его. Ибо на одномъ мѣстѣ онъ положилъ мясо, завернутое вмѣстѣ съ жиромъ въ кожу, и прикрылъ желудкомъ быка; а на другомъ мѣстѣ онъ искусно уложилъ кости и, ради обмана, прикрылъ ихъ бѣлымъ жиромъ. Тогда къ нему проговорилъ отецъ людей и боговъ: Япетіонидъ, знаменитѣйшій изъ всѣхъ владыкъ, какъ же ты, любезный, неровно раздѣлилъ части!"

На это Промиѳей, улыбаясь, предлагаетъ Зевсу выбрать себѣ ту часть, которая ему подобаетъ.

„Сказалъ онъ это, замышляя обманъ; но премудрый Зевсъ зналъ объ этомъ очень хорошо. Въ душѣ, однако, онъ самъ замышлялъ худое для смертныхъ людей, что̀ въ послѣдствіи и свершилось. Обѣими руками онъ поднялъ жиръ. Но когда онъ увидѣлъ бѣлыя кости быка, уложенныя ради обмана, то онъ очень прогнѣвался, и гнѣвъ обхватилъ его сердце. Съ тѣхъ поръ племена людей на землѣ сожигаютъ безсмертнымъ богамъ бѣлыя кости на дымящихся алтаряхъ" [4]).

---

[4]) *Hesiod.* Theog. 535:

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προὔθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων·
τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονι δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοείῃ,
τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ,
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργέτι δημῷ.
δὴ τότε μιν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
'Ιαπετιονίδη, πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων,
ὦ πέπων, ὡς ἑτεροζήλως διεδάσσαο μοίρας.
. . . .
φῆ ῥα δολοφρονέων. Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς
γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ
θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλε·
χερσὶ δὲ ἀμφοτέρῃσι ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφα.
χώσατο δὲ φρένας, ἀμφὶ χόλος δέ μιν ἵκετο θυμον,
ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ,
ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.

Мысль, что жертвы приносились богамъ именно въ видѣ пищи, подтверждается еще и тою заботливостью, съ которою выбирали только здоровыхъ животныхъ для жертвоприношеній, и обрядами, сопровождавшими послѣднія.

На счетъ доброкачественности и здоровія жертвы приведу слѣдующее мѣсто изъ Полидевка: „Въ жертву должны приноситься животныя: стройныя, не обрѣзанныя, не лишенныя какого либо члена, здоровыя, не изувѣченныя, со всѣми частями тѣла, хорошо сложенныя, не изувѣченныя (bis), не раненыя, не съ вывихнутыми (кривыми) членами“ [5]). Платонъ порицаетъ Лакедэмонянъ за несоблюденіе этого предписанія: „Лакедэмоняне же ни о чемъ изъ всего этого никогда (?) не заботились, и они такъ легкомысленно относятся къ богамъ, что всегда жертвуютъ поврежденныхъ животныхъ“ [6]). Годность жертвы для употребленія въ пищу считалась до того необходимымъ условіемъ жертвоприношенія, что Эсхилъ могъ назвать принесеніе Ифигеніи въ жертву незаконнымъ, на томъ лишь основаніи, что онъ не считалъ эту жертву съѣдомою [7]).

Изъ обрядовъ, сопровождавшихъ жертвоприношеніе, стоитъ упомянуть только о посыпываніи жертвы жаренымъ ячменемъ и о сожиганіи ея потомъ вмѣстѣ съ хлѣбомъ изъ ячменя.

На вопросъ, какія вообще животныя приносились въ жертву, мы находимъ отвѣтъ у Свиды: „Шесть животныхъ употреблялось въ жертву, а именно: баранъ (овца), свинья, быкъ (корова), козелъ (коза), пѣтухъ (курица) и гусь“ [8]). Это перечень всѣхъ главнѣйшихъ животныхъ, употреблявшихся въ древности въ пищу. Изъ этого мы по необходимости должны заключить, что главнымъ руководящимъ мотивомъ при выборѣ жертвы служила употребительность животнаго въ пищу. Если и допустимъ при выборѣ жертвы для отдѣльныхъ боговъ и нѣкоторые другіе мотивы, то они все-таки должны считаться второстепенными. Такъ, по мнѣнію древнихъ, выборъ жертвы основывался или на особенномъ предпочтеніи, или на ненависти боже-

---

5) *Poll.* I, 29: τὰ δὲ προσακτέα θύματα, ἱερεῖα, ἄρτια, ἄτομα, ὁλόκληρα, ὑγιῆ, ἄπηρα, παμμελῆ, ἀρτιμελῆ, μὴ κολοβά, μὴ δὲ ἔμπηρα, μὴ δὲ ἠκρωτηριασμένα, μὴ δὲ διάστροφα.

6) *Plat.* Alcib. II, 149 a: Λακεδαιμονίοις δὲ οὐδεπώποτ' ἐμέλησεν οὐδὲν τούτων, ἀλλὰ οὕτως ὀλιγώρως διάκεινται πρὸς τοὺς θεούς, ὥστε καὶ ἀνάπηρα θύουσιν ἑκάστοτε.

7) *Aecsh.* Ag. 151:—θυσίαν ἑτέραν, ἄνομόν τιν', ἄδαιτον.

8) *Suid.* s. v. θῦσον: ἓξ θυσίαι ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο, προβάτου, ὑός, βοός, αἰγός, ὄρνιθος, χηνός.

ства въ извѣстнымъ животнымъ. У Сервія мы читаемъ: „Жертвы приносились богамъ или по предпочтенію, или по противности ихъ... Такъ, напримѣръ, свинья, вредящая плодамъ, приносилась въ жертву Церерѣ (Димитрѣ), а козелъ, вредящій винограднику, жертвовался Вакху“ [9]). Въ схоліяхъ къ Аристофану читаемъ: „Свиньи жертвовались Димитрѣ и Діонису, какъ вредящія дарамъ этихъ двухъ божествъ“ [10]). Впрочемъ, это мнѣніе, по крайней мѣрѣ относительно двухъ приведенныхъ животныхъ, кажется, ошибочно. Можно полагать, что выборъ свиньи для Димитры обусловливался приписываемою ей необычайною плодовитостью, а козла для Вакха—сладострастіемъ этого животнаго, такъ какъ извѣстно, что оно считалось и теперь считается самымъ сладострастнымъ изъ всѣхъ. Но еслибы приведенное Сервіемъ соображеніе и было вѣрно, то во всякомъ случаѣ оно не могло быть главною мыслью, руководящею при выборѣ жертвы. По крайней мѣрѣ нѣтъ никакого основанія полагать это, ибо въ такомъ случаѣ въ жертву приносились бы и змѣи, и совы, и павлины, и иныя животныя, игравшія въ нѣкоторыхъ культахъ столь важную роль,—чего мы, однакожъ, нигдѣ не встрѣчаемъ.

Но мы знаемъ однако и нѣсколько, хотя и очень уединенныхъ случаевъ, въ которыхъ извѣстнымъ богамъ сожигались, кромѣ другихъ съѣдомыхъ животныхъ, еще и нѣкоторыя животныя, не употреблявшіяся Греками въ пищу,—по крайней мѣрѣ не употреблявшіяся въ болѣе намъ извѣстныя историческія времена. Вотъ эти животныя: собаки, лошади и, можетъ быть также, ослы и волки. Уже вслѣдствіе того, что эти животныя сожигались всецѣло, мы должны отнести таковыя жертвоприношенія къ разряду усиленныхъ. Поэтому можетъ казаться не лишеннымъ для насъ интереса вопросъ: считать ли усиленныя жертвоприношенія только позднѣйшимъ явленіемъ, или же усматривать въ нихъ остатки глубокой старины?

Въ омировскихъ пѣсняхъ мы находимъ только два примѣра усиленныхъ сожигательныхъ жертвоприношеній, и то только въ честь умершихъ, а не самимъ богамъ. Но, тѣмъ не менѣе, изъ этихъ примѣровъ явствуетъ, что этотъ родъ жертвоприношеній существовалъ уже въ очень древнія времена. Одинъ изъ нихъ въ Одиссеи. Одиссей, при-

---

[9]) *Serv.* ad Georg. II, 380: victimae numinibus aut per praedilectionem, aut per contrarietatem immolabantur..., ut porca, quae obest frugibus, Cereri et caper, qui obest vitibus, Libero.

[10]) *Schol. Aristoph.* Ran. 338: χοῖροι τῇ Δήμητρι καὶ τῷ Διονύσῳ ἐθύοντο ὡς λυμαντικοὶ τῶν θεοῖν δωρημάτων.

бывшій въ Аидъ за совѣтомъ Тиресія, жертвуетъ тѣнямъ умершихъ двѣ черныя овцы.

„Вынувши острый мечъ, говоритъ Одиссей, я выкопалъ яму, величиною въ локоть вдоль и поперегъ. Вокругъ нея я сдѣлалъ возліяніе всѣмъ мёртвымъ, сперва молокомъ съ мёдомъ, потомъ виномъ сладкимъ, наконецъ, водою, и посыпалъ всё это бѣлою мукою. Долго я умолялъ тѣни усопшихъ, обѣщая, когда возвращусь въ Иѳаку, принести имъ въ моемъ домѣ яловую корову въ жертву, самую лучшую, и наполнить костеръ великолѣпными подарками, а Тиресію принести особо барана, совершенно чернаго, самаго виднаго въ моемъ стадѣ. Послѣ обращенія съ обѣщаніями и молитвами къ народамъ мёртвыхъ, я взялъ овецъ и разрѣзалъ имъ шеи надъ ямою, и черная кровь потекла. Собрались души умершихъ", и т. д.[11]). Всѣ онѣ толпятся вокругъ ямы, чтобы *напиться крови*, которая возвращаетъ мёртвымъ сознаніе и силу воспоминанія. Но Одиссей не допускаетъ ихъ, пока не напьется Тиресій: „Я повелѣлъ товарищамъ, говоритъ Одиссей, чтобы они содрали кожи съ лежащихъ овецъ и сожгли ихъ, и самихъ заставилъ молиться богамъ: мощному Аиду и ужасной Персефонѣ. Самъ же я, вынувъ острый мечъ, усѣлся (у ямы), и удерживалъ ихъ отъ крови, прежде чѣмъ распрошу Тиресія"[12]). Нако-

---

[11]) *Odyss.* XI, 24:

— ἐγὼ δ' ἄορ ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
βόθρον ὄρυξ' ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσιν,
πρῶτα μηλικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ,
τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι· ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνον.
πολλὰ δὲ γουνούμην νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἐλθὼν εἰς 'Ιθάκην στεῖραν βοῦν, ἥ τις ἀρίστη,
ῥέξειν ἐν μεγάροισι, πυρήν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν,
Τειρεσίῃ δ' ἀπάνευθεν ὄιν ἱερευσέμεν οἴῳ,
παμμέλαν', ὃς μήλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισιν.
τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχωλῇσι λιτῇσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,
ἐλλισσάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα
ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο
ψυχαὶ ὑπὲξ ἐρέβευς νεκύων κατατεθνηώτων.

[12]) *Тамъ же*, XI, 44:

δὴ τότ' ἔπειθ' ἑτάροισιν ἐποτρύνας ἐκέλευσα
μῆλα, τὰ δὴ κατέκειτ' ἐσφαγμένα νηλέι χαλκῷ,
δείραντας κατακῆαι, ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν,
ἰφθίμῳ τ' 'Αίδῃ καὶ ἐπαινῇ Περσεφονείῃ·

нецъ, является Тиресій: „Теперь, говоритъ онъ Одиссею, отойди отъ ямы и отврати острый мечъ свой, чтобы я могъ напиться крови и вѣщать тебѣ истину“ [13]). Одиссей даетъ ему напиться, а затѣмъ пьютъ уже и прочія тѣни умершихъ [14]). Это жертвоприношеніе не представляетъ ничего такого, что̀ бы противорѣчило предположенію, что и этотъ родъ жертвоприношеній имѣлъ назначеніе пищи. Напротивъ, какъ мы видимъ, многое очень ясно подтверждаетъ это предположеніе.

Другой примѣръ, болѣе для насъ интересный, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе затруднительный, мы находимъ въ Иліадѣ, гдѣ описывается жертвоприношеніе, которымъ Ахиллъ желаетъ почтить тѣнь убитаго друга, Патрокла. „Радуйся Патроклъ, говоритъ онъ, хотя ты и въ Аду! потому что я теперь уже всё исполню, на что̀ я раньше рѣшился: привлеку сюда Эктора, чтобы отдать его на съѣденіе собакамъ, и заколю у твоего костра двѣнадцать знатныхъ сыновей троянскихъ въ отомщеніе за твою смерть“ [15]). Немного дальше описывается сожженіе Патроклова тѣла слѣдующимъ образомъ:

„Они соорудили костеръ, длиною и шириною въ сто футовъ, и на самомъ верху его съ тяжелымъ сердцемъ уложили трупъ Патрокла. У костра они содрали кожи со многихъ жирныхъ *овецъ* и влекущихъ ноги *быковъ*, и держали ихъ на готовѣ (?). Взявши кожи

αὐτὸς δὲ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ἥμην, οὐδ' εἴων νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἆσσον ἴμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

[13]) *Тамъ же*, XI, 95:

ἀλλ' ἀποχάζεο βόθρου, ἄπισχε δὲ φάσγανον ὀξύ,
αἵματος ὄφρα πίω καί τοι νημερτέα εἴπω.

[14]) Замѣчательна черта, что жрецъ Тиресій непремѣнно долженъ первый напиться крови. Въ разказѣ, не смотря на сильное напираніе на этомъ,—Одиссей удерживаетъ отъ ямы даже родную мать, XI, 88 сл., — не видно однако достаточнаго мотива этой мѣры. Поэтому, я считаю необходимымъ вывести отсюда заключеніе, что существовалъ однажды обычай, вѣроятно, при жертвоприношеніяхъ, по которому жрецъ пилъ кровь животнаго прежде другихъ, а потомъ уже пили и всѣ присутствующіе.

[15]) *Iliad.* XXIII, 19:

χαῖρέ μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν 'Αΐδαο δόμοισιν·
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην,
Ἕκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι
δώδεκα δὲ προπάροιθε πυρῆς ἀποδειροτομήσειν
Τρώων ἀγλαὰ τέκνα, σέθεν κταμένοιο χολωθείς.

отъ нихъ всѣхъ, великосердый Ахиллъ прикрылъ ими мертваго съ ногъ до головы, ободранныя же тѣла животныхъ онъ уложилъ кругомъ (на кострѣ). Туда же онъ поставилъ кувшины съ *мёдомъ* и *масломъ*, придвинувъ ихъ къ ложу покойника. Тяжело вздыхая, онъ съ силою бросилъ на костеръ четырехъ *лошадей* съ длинными шеями. У владыки (Ахилла) было девять комнатныхъ *собакъ*; изъ нихъ онъ бросилъ двухъ на костеръ, разрѣзавъ имъ горло, и, наконецъ, еще *двѣнадцать знатныхъ сыновей* храбрыхъ *Троянцевъ*, зарѣзавъ ихъ мечомъ. Страшныя дѣла были у него на умѣ. Послѣ этого, онъ кинулъ туда желѣзную силу пламени, чтобы оно обхватило костеръ"[16]).

Жертвоприношеніе, сопровождающее здѣсь сожженіе покойника, представляетъ собою двѣ различныя части, замѣтно отдѣленныя другъ отъ друга и самою формою разказа. Одна часть жертвы состоитъ изъ быковъ и овецъ, съ которыхъ сдираютъ кожи (и которыхъ приготовляютъ какъ слѣдуетъ къ жертвоприношенію, ἀμφέποντο?). Всё это потомъ сожигается вмѣстѣ съ мёртвымъ. Эта часть сама собою не представляетъ въ сущности никакого различія отъ жертвъ, всецѣло сожигаемыхъ для боговъ. Притомъ, характеръ этой жертвы, какъ пищи, очевиденъ. Иной смыслъ можно усматривать во второй части жертвоприношенія, состоящей изъ собакъ, лошадей и даже людей. Ихъ только зарѣзываютъ и, не дѣлая съ ними ничего больше, прямо кидаютъ на костеръ. Тутъ можно подумать, что души зарѣзанныхъ Троянцевъ имѣютъ назначеніе услуживать Патроклу въ Аду, и что подобнымъ же образомъ онъ тамъ воспользуется и лошадьми и собаками. Если мы вспомнимъ, что въ послѣдствіи самъ Ахиллъ, по-

---

[16]) *Тамъ же*, XXIII, 164:

ποίησαν δὲ πυρὴν ἑκατόμπεδον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἐν δὲ πυρῇ ὑπάτῃ νεκρὸν θέσαν ἀχνύμενοι κῆρ.
πολλὰ δὲ ἴφια μῆλα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς
πρόσθε πυρῆς ἔδερόν τε καὶ ἄμφεπον· ἐκ δ' ἄρα πάντων
δημὸν ἑλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάθυμος Ἀχιλλεύς
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, περὶ δὲ δρατὰ σώματ' ἐνήειν.
ἐν δ' ἐτίθη μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας,
πρὸς λέχεα κλίνων· πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους
ἐσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ, μεγάλα στεναχίζων.
ἐννέα τῷ γε ἄνακτι τραπεζῆες κύνες ἦσαν·
καὶ μὴν τῶν ἐνέβαλλε πυρῇ δύο δειροτομήσας,
δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς
χαλκῷ δηιόων· κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα·
ἐν δὲ πυρὸς μένος ἧκε σιδήρεον, ὄφρα νέμοιτο.

павши въ страну мёртвыхъ, продолжаетъ повелѣвать народами, то подобное предположеніе не представится невѣроятнымъ.

Но ничто не мѣшаетъ однако видѣть въ этомъ оттѣнкѣ, указанномъ во второй половинѣ нашего отрывка, ничто иное, какъ только затемненіе основнаго смысла всякаго сожигательнаго жертвоприношенія, по которому оно сожигалось какъ пища, приносимая божеству. Напротивъ, послѣднее предположеніе становится почти несомнѣннымъ на основаніи слѣдующихъ соображеній.

Во-первыхъ, назначенію людей въ услуженіе, лошадей для ѣзды и собакъ для охоты, противорѣчитъ то обстоятельство, что ихъ зарѣзываютъ; ибо въ такомъ случаѣ слѣдовало бы ожидать, чтобы люди и животныя или вовсе не умерщвлялись предварительно и сожигались живыми, или же умерщвлялись только посредствомъ удушенія.

Во-вторыхъ, не существуетъ у Грековъ другихъ примѣровъ, чтобы лошади, собаки или какія либо другія животныя сожигались когда либо съ тѣмъ, чтобы перейти съ подобнымъ назначеніемъ во владѣніе божества или умершаго, въ честь котораго совершается жертвоприношеніе. Единственнымъ примѣромъ, напоминающимъ нѣчто подобное, служитъ, пожалуй, киданье лошадей въ воду въ честь Посидона. О ихъ назначеніи мы можемъ заключить изъ слѣдующаго мѣста у Павсанія: „Въ древности, въ честь Посидона, Аргійцы кидали въ (рѣку) Дину лошадей, *украшенныхъ уздечками*"[17]). Повидимому, быстрота рѣкъ привела людей на мысль жертвовать имъ животное, отличающееся быстротою ногъ. Но слѣдуетъ, однако, замѣтить, что эти лошади *не сожигались* и даже *не были зарѣзываемы* предварительно, какъ это дѣлается въ нашемъ жертвоприношеніи Патроклу. Въ Иліадѣ, Ахиллъ, убивши Пріамова сына Ликаона и бросивъ его въ рѣку Скамандръ, обращается мысленно къ прочимъ Троянцамъ съ слѣдующими словами: „Не спасетъ васъ даже эта рѣка, широко текущая, серебристая, которой вы уже давно приносите въ жертву многихъ быковъ и кидаете въ глубину ея *живыхъ* лошадей съ нераздвоеннымъ копытомъ"[18]).

---

[17]) *Paus.* VIII, 7, 2: τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθίεσαν ἐς τὴν Δίνην τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς.

[18]) *Iliad.* XXI, 130:

οὐδ' ὕμιν ποταμός περ ἐύρροος ἀργυροδίνης
ἀρκέσει, ᾧ δὴ δηθὰ πολέας ἱερεύετε ταύρους,
ζωοὺς δ' ἐν δίνῃσι καθίετε μώνυχας ἵππους.

Насчетъ слова μώνυχες смотри *G. Autenrieth*, μώνυχες ἵπποι, въ *Jahrb. f. class. Phil.* 1867, стр. 285 слл.

Въ третьихъ, чрезвычайно важно, что описаніе жертвоприношенія Патроклу мы заимствуемъ не изъ какого либо другого памятника, а изъ омировскихъ пѣсенъ, которыя въ этомъ отношеніи являются особенно ненадежнымъ источникомъ. Замѣчательно, что въ немъ мы не находимъ никакихъ другихъ указаній на подобныя жертвоприношенія, не смотря на то, что они существовали, какъ это достаточно явствуетъ изъ приведенныхъ примѣровъ. Нѣтъ сомнѣнія, что въ омировскія времена люди не ѣли ни лошадей, ни собакъ, ни человѣческаго мяса. Принесеніе же ихъ въ жертву могло пониматься только какъ угощеніе божества ихъ мясомъ. Вотъ почему въ омировскихъ пѣсняхъ старательно обойдено всё подобное. Существуетъ основаніе полагать, что только вслѣдствіе этой тенденціозности не говорится ничего и о человѣческомъ жертвоприношеніи самому Ахиллу, которое, какъ намъ извѣстно, до позднихъ временъ удержало въ сказаніяхъ свой характеръ угощенія умершаго человѣческою кровью. Мы увидимъ ниже, благодаря лишь какимъ обстоятельствамъ сохранились въ Иліадѣ и Одиссеѣ нѣкоторые миѳы, говорящіе о каннибализмѣ, и какъ старательно обойдены всѣ миѳы, слишкомъ прямо указывающіе на него.

Итакъ, изъ нашего омировскаго мѣста мы не имѣемъ права дѣлать никакихъ другихъ заключеній, кромѣ только слѣдующихъ двухъ:

1. Усиленныя жертвоприношенія существовали уже гораздо раньше того времени, когда омировскія пѣсни появились приблизительно въ той законченной формѣ, въ которой онѣ дошли до насъ. Въ этомъ убѣждаетъ насъ отсутствіе характера примитивности въ двухъ приведенныхъ нами примѣрахъ (жертвоприношеніе Ахилла Патроклу и Одиссея—тѣнямъ умершихъ), и различіе между этими двумя примѣрами жертвоприношеній, которое могло развиться, очевидно, только въ очень продолжительное время.

2. Между жертвами въ усиленныхъ жертвоприношеніяхъ встрѣчались уже въ очень древнія времена не только люди, но также и лошади и собаки. Этими выводами мы и ограничимся.

Страннымъ только кажется, какъ сюда попали лошади и собаки. Шёманнъ говоритъ: „Въ видѣ пищи, для ѣды, я полагаю, не приносились греческимъ богамъ никакія жертвы, ни безкровныя, ни кровавыя, какъ не приносились и еврейскому Еговѣ [?]... Греки, безъ сомнѣнія, не намѣревались угощать боговъ мясомъ собакъ, ословъ, волковъ и лошадей; тѣмъ менѣе могли они приносить имъ, въ видѣ пищи, человѣческое мясо. По этому [sic!], если, напримѣръ, Діонисъ называется „пожирателемъ быковъ“ (ταυροφάγος), то поэтъ, употре-

бившій это названіе [будто подобныя названія употреблялись только поэтами, а не народомъ!], навѣрное понималъ его не въ буквальномъ смыслѣ", и т. д.[19]).

Такъ какъ Шёманнъ, отрицающій съ такою увѣренностью нашъ выводъ, не приводитъ однако никакихъ другихъ доказательствъ въ пользу своего мнѣнія, то слѣдуетъ полагать, что онъ видитъ, если не единственный, то по крайней мѣрѣ главный аргументъ противъ возможности заключать изъ (сожигательныхъ) человѣческихъ жертвоприношеній о каннибализмѣ въ томъ обстоятельствѣ, что въ жертву приносились и упомянутыя животныя: допустивъ у Грековъ каннибализмъ, слѣдовало бы признать за ними и употребленіе въ пищу этихъ животныхъ; но такъ какъ Греки никогда не ѣли послѣднихъ,— собакъ, напримѣръ, ѣдятъ развѣ только какіе нибудь дикари и каннибалы,— то нельзя Грековъ считать и людоѣдами,—quod erat demonstrandum.

Указавши на проглядывающій въ аргументаціи Шёманна circulus vitiosus, мы можемъ теперь довольствоваться нашимъ умозаключеніемъ:

Намъ извѣстно безчисленное количество примѣровъ сожигательныхъ жертвоприношеній.

Во всѣхъ этихъ примѣрахъ жертва имѣетъ или имѣла нѣкогда значеніе пищи.

Но намъ извѣстны также и нѣкоторыя сожигательныя жертвоприношенія, въ которыхъ жертвою является человѣкъ.

Эти жертвоприношенія, *сколько намъ извѣстно*, ни по времени, ни по своей формѣ, вообще ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ другихъ сожигательныхъ жертвоприношеній (см. слѣдующій параграфъ).

Слѣдовательно, чрезвычайно вѣроятно, что и эти жертвоприношенія имѣютъ или имѣли нѣкогда значеніе пищи.

Кажущуюся сомнительность вводитъ въ нашу аргументацію фраза въ предпослѣдней посылкѣ: „сколько намъ извѣстно". Но замѣтимъ, что древніе, вполнѣ отчетливо сознававшіе значеніе своихъ сожигательныхъ жертвоприношеній, навѣрное постарались бы придать человѣческимъ жертвоприношеніямъ особый характеръ, ясно отличающій ихъ отъ числа прочихъ, если-бы эти жертвоприношенія не были на самомъ дѣлѣ угощеніемъ боговъ человѣческимъ мясомъ. Немы-

---

[19]) *Schömann*, II, стр. 251.

слимо, чтобы въ такомъ случаѣ этотъ особый характеръ могъ бы ускользнуть отъ нашего вниманія. Но, напротивъ, всё, что мы знаемъ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, можетъ служить лишь подтвержденіемъ нашего предположенія.

Итакъ, людей приносили богамъ въ видѣ пищи, и, слѣдовательно, ѣли нѣкогда людей и сами; ибо на нелѣпой мысли, что Греки стали угощать боговъ въ особенно важныхъ случаяхъ человѣческимъ мясомъ, считая его *самымъ вкуснымъ* и драгоцѣннымъ, и *притомъ сами не зная вкуса человѣческаго мяса*,—на этой мысли мы не станемъ останавливаться.

Шёманнъ, съ свойственною ему увѣренностью, *знаетъ*, что Греки никогда не питались мясомъ собакъ, лошадей, волковъ иословъ. Мы же этого пока еще не знаемъ. Напротивъ, для насъ имѣетъ значительную степень вѣроятія, что они имъ нѣкогда питались. Для насъ по крайней мѣрѣ чрезвычайно вѣроятно, что Греки употребляли нѣкогда въ пищу собакъ и лошадей; мы объ этомъ заключаемъ на основаніи того обстоятельства, что эти животныя дѣйствительно встрѣчались въ сожигательныхъ жертвоприношеніяхъ. Относительноословъ это сомнительно. Греки приписывали только Иперборейцамъ обычай приносить словъ Аполлону. Эвстаѳій, въ комментаріѣ къ Иліадѣ, говоритъ объ Аполлонѣ: „Онъ не пренебрегаетъ даже ослами. Иперборейцы, какъ разсказываетъ Пиндаръ, жертвовали ему эти отвратительныя животныя“ [20]). У Пиндара дѣйствительно говорится объ Иперборейцахъ, „у которыхъ былъ когда-то угощаемъ владыка Персей, который, вошедши въ домъ, засталъ ихъ приносящими богу (Аполлону) великолѣпныя экатомбы изъ словъ“ [21]). Относительно же сожиганія волковъ, мы знаемъ только одно достовѣрное извѣстіе, а именно у Павсанія—о ежегодномъ жертвоприношеніи жителей ахейскаго города Патръ (Πάτραι): „Они кладутъ на жертвенникъ живыхъ

---

[20]) *Eustath.* ad Iliad. I, 41: οὐκ ἀποστέργει δὲ οὐδὲ ὄνους· Ὑπερβόρεοι οὖν, ὡς ὁ Πίνδαρος ἱστορεῖ, τοιαῦτα ἐκείνῳ κνώδαλα ἔθυον.

[21]) *Pind.* Pyth. 10, 31 (Schneidewin, ed. altera):

παρ' οἷς (i. e. Ὑπερβορέοις) ποτε Περσεὺς ἐδαίσατο λαγέτας,
δώματ' ἐσελθών,
κλειτὰς ὄνων ἑκατόμβας ἐπιτόσσαις θεῷ
ῥέζοντας κ. τ. λ.

Сравни, впрочемъ, и *Schömann*, II, стр. 232, и *Boeckh*. C. Inscr. I, стр. 809: de asinis non est quod dubites, non fecissent Graeci Hyperboreos Apollini asinorum hecatomben offerentes, nisi in Graecia quoque asini Apollini mactati essent.

съѣдомыхъ птицъ и равнымъ образомъ всѣхъ жертвенныхъ животныхъ, а сверхъ того еще и дикихъ свиней, оленей, сернъ; иные (кладутъ туда) даже *дѣтенышей волковъ и медвѣдей*, а еще иные—даже взрослыхъ. На жертвенникъ они кладутъ еще и плоды деревьевъ, употребляемые въ пищу человѣкомъ“ [22]). Затѣмъ, говорится, что жертвенникъ былъ окружаемъ дровами, которыя зажигались.

Что въ древнѣйшія времена Греки или ихъ предки ѣли указанныхъ животныхъ, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Объ употребленіи ими въ пищу *собакъ*, даже еслибъ и не было на то указаній въ жертвоприношеніяхъ, мы могли бы заключить съ нѣкоторою вѣроятностью просто изъ указаній на ихъ каннибализмъ; ибо, страннымъ образомъ, мы находимъ, что всѣ каннибалы ѣдятъ и собачье мясо, о чемъ, впрочемъ, будемъ еще говорить ниже. Здѣсь замѣчу только, что не только у нѣкоторыхъ другихъ народовъ, но и въ Китаѣ до сихъ поръ откармливаютъ и ѣдятъ собакъ [23]), и что въ древности у Карѳагенянъ мы находимъ вмѣстѣ съ употребленіемъ въ пищу собакъ также и замѣчательно распространенный и сильно укоренившійся обычай приносить въ жертву дѣтей [24]). Этотъ послѣдній обычай удержался у нихъ, какъ извѣстно, до временъ Адріана и позже.

О *лошадяхъ* Клеммъ, въ своей „Наукѣ о культурѣ“, говоритъ, что молоко и мясо ихъ представляетъ превосходную пищу, хотя въ дѣйствительности и употребляется для этого довольно рѣдко. „Лошадь... служитъ Татарамъ главною пищею; также и Патагонцы ѣдятъ лошадиное мясо. Еще въ VIII ст. Германцы ѣли его во время своихъ жертвоприношеній, и духовенство имѣло не мало труда отъучить ихъ отъ этого. Въ Китаѣ до сихъ поръ ѣдятъ охотно лошадиное мясо. Въ Швеціи и Даніи оно продается въ мясныхъ лавкахъ, а въ Гер-

---

[22]) *Paus.* VII, 18, 12: ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθάς τε τοὺς ἐδωδίμους, καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους, καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων.

[23]) *G. Klemm*, Allg. Culturw. I (1855), стр. 171, гдѣ говорится, что нѣкоторые Европейцы, ѣдящіе собачье мясо, утверждаютъ, что оно очень вкусно и похоже на баранину.—Молодые щенята подавались на столъ и во времена имперіи въ Римѣ.

[24]) *Iustinus*, XIX, 1, 10: legati a Dareo Persarum rege Carthaginem venerunt adferentes edictum, quo Poeni humanas hostias immolare et canina vesci prohibebantur.

маніи уже около 20 лѣтъ, какъ стараются ввести его вновь для обыкновеннаго употребленія въ пищу."

Объ *ослахъ* же мы у него читаемъ: „Домашній оселъ (equus asinus)... былъ употребляемъ въ пищу и въ древности. Но древніе врачи считали мясо его неудобоваримымъ и нездоровымъ. Его подавали на столъ въ Александріи и въ Аѳинахъ, а во времена Августа жаркое изъ молодыхъ ословъ считалось отборнымъ блюдомъ. Въ древности было оно также подаваемо на столъ персидскаго двора. Въ Испаніи и въ Китаѣ оно считается даже превосходнымъ кушаньемъ. Мясо муловъ ѣдятъ въ Сіамѣ, Китаѣ и Персіи. Въ Италіи изъ ослинаго мяса дѣлаютъ всѣмъ извѣстныя колбасы—salami stagionati" [25]).

На вопросъ, которыя жертвоприношенія древнѣе: обыкновенныя или сожигаемыя всецѣло, мы не дали прямаго отвѣта и довольствовались тѣмъ, что оба рода уже существовали задолго до Омира; субъективное наше мнѣніе опредѣляется однако уже тѣмъ названіемъ, которое мы придали послѣднему роду жертвоприношеній, назвавъ ихъ „усиленными". Разногласіе мнѣній, возбужденное этимъ вопросомъ, тянется уже съ древнихъ временъ и даже въ настоящее время врядъ ли всѣми считается рѣшеннымъ. Причиною этому служили преимущественно различныя теологическія соображенія, но существуетъ однако и въ самыхъ фактахъ одно обстоятельство, могущее затруднить рѣшеніе вопроса. Оно состоитъ въ слѣдующемъ. Которому бы изъ этихъ родовъ жертвоприношеній ни приписывать прежнее появленіе, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что они оба существовали уже въ очень древнія времена. Но въ то время, какъ простыя, не особенно торжественныя жертвоприношенія, въ съѣденіи которыхъ участвовалъ человѣкъ, измѣнялись, по необходимости, сообразно съ измѣненіями въ обычаѣ людей, употреблявшихъ въ пищу то тѣ, то другія животныя,—въ то же самое время усиленныя жертвоприношенія, не допускавшія участія людей, очевидно, легче могли сохранить свой прежній видъ, и должны были даже сохранить его вслѣдствіе торжественнаго характера и важности своего назначенія. Вотъ почему въ нихъ удержались до позднихъ поръ и такія животныя, какъ собака и лошадь, и даже человѣкъ, когда сами люди давно уже перестали употреблять ихъ въ пищу. Старинный отпечатокъ, который

---

[25]) *Тамъ же*, стр. 159 сл.

носятъ на себѣ усиленныя жертвоприношенія, являющіяся вмѣстѣ съ тѣмъ преимущественно *умилостивительными*, былъ, по моему мнѣнію, одною изъ существенныхъ причинъ, почему до новѣйшихъ поръ, не смотря на всѣ противорѣчія, нѣкоторые ученые отстаиваютъ первобытность умилостивительныхъ жертвоприношеній и тѣхъ мотивовъ, которыми они вызывались. Такъ, напр., Бэръ, въ своей „Моисеевской Символикѣ", находилъ даже, что понятіе умилостивленія соединено неразлучно со всякимъ жертвоприношеніемъ [26]). Лазо̀, въ своемъ сочиненіи „Объ умилостивительныхъ жертвоприношеніяхъ Грековъ и Римлянъ и объ ихъ отношеніи къ Голгоѳской Жертвѣ", тоже считаетъ всѣ жертвоприношенія, какъ послѣдствія грѣха (см. выше, стр. 78), умилостивительными и заступающими по своей формѣ мѣсто человѣка [27]). Гартунгъ, въ своей „Греческой миѳологіи", основываетъ подобное же мнѣніе на очень странномъ доказательствѣ.

„Легко понять, говоритъ онъ, что первоначально жертвы изъ животныхъ заступали только мѣсто приношенія людей въ жертву для смытія (Abbüsung) смертоносныхъ грѣховъ (!!), такъ что, прежде чѣмъ гуманность придумала новое средство, замѣняя одну вещь другою, служившею символомъ ея, то до тѣхъ поръ, слѣдуетъ полагать, въ жертву закалывались только люди. Ибо у Египтянъ на каждое животное, которое считалось чистымъ для жертвоприношенія, клали мѣтку, изображавшую мужчину со связанными руками и съ мечемъ, приставленнымъ къ горлу. Слѣдовательно, животное, приносимое въ жертву, символически замѣняло человѣка. По этому голова животнаго отрѣзывалась и на нее сваливались посредствомъ заклятій грѣхи, и, наконецъ, отягощенная грѣхами голова кидалась въ рѣку..., въ то время какъ въ Греціи въ такіе дни очищенія и покаянія обыкновенно выводили дѣйствительныхъ людей, называвшихся φαρμακοί, и съ проклятіями бросали ихъ со скалы" [28]).

---

[26]) *Baehr*, Mosaische Symbolik, II, 264, по цитату *Германна*, Ant. II, § 27, прим. 20.

[27]) *Lasaulx*, Die Sühnopfer etc. (1841), стр. 5: Alle Opfer sind daher als eine Folge der Sünde wesentlich Sühnopfer, ihrer Form nach sind sie stellvertretend.

[28]) *Hartung*, Griechische Mythologie, I, стр. 81. Ср. *Herodot*. II, 38 и 39, *Plut*. De Iside et Osiride, 31, а также *Konr. Schwenck*, Mythologie der Aegypter (1846), стр. 15: Auch das Siegelbild... weist auf Stellvertretung hin, denn wenn auch der knieende Mann eine Hieroglyphe sein kann, welche tödten bedeutet, so ist diese Bedeutung doch ursprünglich vom Tödten des Menschen ausgegangen und wäre dieses nun als Mord oder als gesetzliche Tödtung des Verbrechers gefasst worden, die einzigen Arten, welche es ausser dem Menschenopfer geben kann, so würde

Удивительна смѣлость сближенія развивающихся, такъ сказать, предъ нашими глазами Грековъ съ Египтянами, которые съ незапамятныхъ временъ являются уже достигшими чуть ли не высшей ступени своего столь своеобразнаго развитія! И этого сближенія считаютъ достаточнымъ для опроверженія самыхъ убѣдительныхъ аргументовъ.

Впрочемъ, если утверждаютъ, что египетскія жертвоприношенія всегда были только символическими, т. е. очистительными или умилостивительными, и что при томъ они никогда не считались *пищею* божества, то это мнѣ кажется чрезвычайно сомнительнымъ [29]). Въ послѣднемъ отношеніи слѣдуетъ указать на то обстоятельство, что въ жертву приносились плоды и только такія животныя, которыя употреблялись въ пищу самими Египтянами, а именно: гуси, телята, быки, свиньи, овцы и козы [30]). Во времена Иродота, отъ котораго мы имѣемъ это извѣстіе, свиньи считались, правда, нечистыми и обыкновенно не употреблялись въ пищу. Но зато раньше онѣ служили, по всему вѣроятію, главнымъ пропитаніемъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, кромѣ существованія касты свинопасовъ, еще извѣстіе, передаваемое намъ тѣмъ же Иродотомъ, что при жертвоприношеніи Осирису и Исидѣ, главнымъ египетскимъ божествамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ единственнымъ, которымъ приносились свиньи, Египтяне *были обязаны ѣсть мясо этихъ животныхъ* [31]). Кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что, какъ только стали замѣнять настоящія человѣческія жертвоприношенія животными, придавая имъ посредствомъ различ-

---

dieses Bild zu einem Priestersiegel nicht getaugt haben, womit das Opfer als ein der Gottheit darzubringendes bezeichnet ward, sondern man hätte das Schlachten eines Thieres zu dieser Bezeichnung wählen müssen. Дѣйствительно, въ тѣхъ случаяхъ, когда въ жертву приносился быкъ, жертвоприношеніе въ Египтѣ носило характеръ заступательный (s. v. v.), но обыкновенно, какъ извѣстно, въ жертву приносились другія животныя, преимущественно гуси. *Schwenck*, тамъ же, стр. 16: Altäre aber sehen wir abgebildet mit Früchten darauf und Gänsen, welche zusammen als ein gewöhnliches Opfer galten.

[29]) *Prichard*, Aegyptische Mythologie, übs. v. *Haymann* (1837), стр. 301: Die Idee, die Götter zu nähren, scheint nie in ihrer Betrachtung Raum gefunden zu haben. Ihre Opfer waren einfache [sic] Sühnopfer. Des Volkes Schuld wurde... von den Beleidigern [der Gottheit] auf das geschlachtete Vieh übertragen.

[30]) *Herodot*. II, 42 и 45.

[31]) *Тамъ же*, II. 47: τοῖσι μέν νυν ἄλλοισι θεοῖσι θύειν ὗς οὐ δικαιεῦσι Αἰγύπτιοι· Σελήνῃ δὲ καὶ Διονύσῳ (сравн. II, 144 и 42) μούνοισι τοῦ αὐτοῦ χρόνου, τ αὐτῇ πανσελήνῳ, τοὺς ὗς θύσαντες πατέονται τῶν κρεῶν.

ныхъ обрядовъ символическій характеръ, то этотъ послѣдній перешелъ естественнымъ образомъ и на множество другихъ жертвоприношеній, вовсе не имѣвшихъ первоначально назначенія заступать мѣсто человѣческой жертвы. Поэтому, изъ подобныхъ обрядовъ никакъ не слѣдуетъ, что всякая жертва заступала мѣсто человѣка. Такъ, наприм., въ Греціи человѣческая жертва замѣнялась символически киданьемъ клочка волосъ въ жертвенный огонь: въ послѣдствіи этотъ обрядъ легко могъ быть совершаемъ однимъ и тѣмъ же человѣкомъ при всякомъ жертвоприношеніи [32]).

Указавши главнымъ образомъ на несостотельность мнѣній, противорѣчащихъ нашимъ выводамъ, мы можемъ заключить теперь наше обозрѣніе греческихъ сожигательныхъ жертвоприношеній словами Германна: „Исключая тѣ случаи, въ которыхъ какой-либо особенный характеръ культа придавалъ и жертвоприношенію особое назначеніе, эти обычаи, которые кажутся общими не только всѣмъ временамъ, но и всѣмъ племенамъ и народамъ классической древности, имѣли, въ сущности, значеніе трапезы, которою человѣкъ угощалъ божество, и которую онъ раздѣлялъ съ нимъ вмѣстѣ, не забывая при этомъ святости побужденія; эта послѣдняя оправдывала въ ихъ глазахъ также и сверхобыкновенное употребленіе пищи“ [33]).

§ 20.

Человѣческія жертвоприношенія у Грековъ. Вопросъ о происхожденіи оныхъ.

Представивъ въ предъидущихъ параграфахъ хоть краткое обозрѣніе жертвоприношеній въ древности, въ особенности жертвоприноше-

[32]) Происхожденіе этого страннаго обычая—кидать въ огонь и вообще посвящать волосы, я, къ сожалѣнію, не могъ прослѣдить. Во всякомъ случаѣ, символическому значенію, должно быть, предшествовалъ какой нибудь грубый обычай, быть можетъ, *скальпированіе*. Нельзя ли здѣсь напомнить также поговорку: mit Haut und Haaren auffressen? Можетъ быть считалось нѣкогда удальствомъ съѣсть животное или человѣка вмѣстѣ съ волосами? Относительно греческаго обычая жертвовать волосы смотри дѣльную статью *Яна*, *O. Jahn*, Archäologische Beiträge (1847), стр. 378 слл., гдѣ, между прочимъ, говорится стр. 381: Es war ein heiliger Brauch, dem Opferthier, um es zu weihen, ehe es getödtet wurde, die Stirnhaare in's Feuer zu werfen, was κατάρχεσθαι hiess... [Daher] die Sitte, bei verschiedenen Gelegenheiten eine Haarlocke abzuschneiden und zu weihen; ursprünglich weihte man sich dadurch selbst zum Opfer, später wurde die Locke nur das stellvertretende Symbol des Opfers.

[33]) *Hermann*, II, § 28.

ній кровавыхъ, сожигательныхъ, мы тѣмъ самымъ отчасти уже опредѣлили, какое значеніе слѣдуетъ признать за распространеннымъ въ древности обычаемъ приносить въ жертву людей [1]).

---

[1]) Первый учёный, посвятившій болѣе исключительное вниманіе приношенію людей въ жертву въ древности вообще, это голландскій ученый *Jacobus Geusius*. Его сочиненіе появилось въ двухъ частяхъ съ слѣдующимъ заглавіемъ: *Jacobi Geusii* Victimae humanae, pars prima (и altera) complexa modos, ceremonias et tempora, quibus olim homines diis suis immolabant et humanum sanguinem libabant (Гронингенъ, 1675 г., 384 и 496 стр. 16°). Самъ онъ говоритъ, I, стр. 24: Qua de materia [de victimis humanis] licet calamis, typis et publica luce hominumque curiositate dignissima nullus ante me, quantum scio et quantum inquisivi, unquam aliquid in lucem edidit, taceo delibavit, cum fortasse materiae continua lectione immensisque laboribus eruendae sterilitas ipsos ab hoc deterruerit. Впрочемъ, относительно отдѣльныхъ народовъ, преимущественно же Евреевъ, нельзя сказать, какъ мы это увидимъ дальше, чтобы до него ничего не было сдѣлано. Въ сочиненіи *Александра абъ Александро*, Geniales dies, появившемся въ Парижѣ уже 1522 года, мы находимъ даже довольно полное сопоставленіе главнѣйшихъ человѣческихъ жертвоприношеній у всѣхъ народовъ древности, см. *Alexandri ab Alexandro* Genialium Dierum libri VI cum notis Tiraquelli, editio Hackiana (1673), VI, 26, стр. 748—752. Изъ множества старинныхъ сочиненій, приводимыхъ *Фабриціусомъ* въ его Bibliotheca antiquaria, мы укажемъ нѣкоторыя въ своемъ мѣстѣ; здѣсь назову только слѣдующія, занимающіяся разсматриваемымъ обычаемъ у всѣхъ древнихъ народовъ вмѣстѣ. *Jo. Müllerus*, Historia et moralitas ἀνθρωποθυσίας (Лейпц. 1682); *Ch. H. Bartolinus*, De ritu sacrificandi homines apud Ethnicos (1704). *Jo. Guil. Janus*, De ἀνθρωποθυσίας origine, duae dissertationes; *Longolius*, Origines ἀνθρωποθυσίας, a vulgari crudelitatis crimine vindicatae, двѣ диссертаціи (1729 и 1734); *Longolius*, De origine ἀνθρωποθυσίας XXXV progr. (1736—43, fol.); *Sinnel Langius*, De ἀνθρωποθυσίας origine dissertatio (1737); затѣмъ слѣдуетъ замѣтить еще слѣдующія сочиненія, изъ которыхъ значительная часть приведена *Германномъ*, Gr. Ant. II, § 27, прим. 1 (2-е изд., стр. 157): *Histoire de l'Academie royale des inscriptions et belles lettres*, I (1736), стр. 47 слл.; (des victimes humaines) и XVIII (1753), стр. 178 слл. (sur l'usage des sacrifices humains établis chez différentes nations et particulièrement chez les Gaulois); *J. Bryant*, von den Menschenopfern der Alten (Гётт. 1774); *Meiners*, De humanis sacrificiis, въ *Comment. Societ Gotting.*, VIII (1787), стр. 68—84 и IX (1789), стр. 60—86; *Meiners*, Kritische Geschichte der Religionen, II (1807), стр. 79 слл.; *Constant*, De la Religion considerée dans sa source, ses formes et ses developpements, I (1824), стр 346 слл. и IV (1829), стр. 208 слл.; *H. G. Vent*, De hostiis humanis antiquo maxime tempore immolatis I (1826) и II (1834); *Lasaulx*, Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem einen auf Golgotha (1841), отпечатано въ его Studien des classischen Alterthums (1845), стр. 232—282; *Ghillany*, Die Menschenopfer der alten Hebräer (1842), стр. 107 слл.; *Reinh. Suchier*, De victimis humanis apud Graecos (Ганнов. 1848), стр. 1—15; *Paley*, Chthonian Worship, въ *Journ. of Philol.* 1868, № 1 (о которомъ очень со-

Такъ какъ насъ интересуетъ преимущественно только Греція, то относительно человѣческихъ жертвоприношеній у другихъ народовъ мы, конечно, можемъ вполнѣ довольствоваться указаніями только на тѣ обстоятельства, которыя могутъ служить намъ уясненіемъ вопроса о значеніи этого обычая у Грековъ. Но и относительно этихъ послѣднихъ нѣтъ возможности,—но вмѣстѣ съ тѣмъ, къ счастью, нѣтъ и необходимости, — представить здѣсь подробное изложеніе и изслѣдованіе всѣхъ фактовъ, относящихся въ эту категорію. Нельзя, правда, не признаться, что, не смотря на неоднократное изслѣдованіе вопроса о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у Грековъ, до сихъ поръ еще не существуетъ труда, хоть приблизительно удовлетворяющаго требованіямъ науки и разсматривающаго этотъ вопросъ съ тою тщательностью и осмотрительностью, на которую заслуживаетъ столь замѣчательное явленіе, долженствующее пролить не мало свѣта на самыя тёмныя зачатки культурнаго развитія народовъ [2]). Но заняться съ такою подробностью изслѣдованіемъ человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ нѣтъ здѣсь никакой возможности, потому что такой трудъ требуетъ слишкомъ обширныхъ размѣровъ, несравненно болѣе обширныхъ, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Этимъ вопросомъ затрогивается самая существенная часть проявленій религіознаго и нравственнаго состоянія народовъ. Ступень, на которой народъ тогда находился, оказывается столь неразвитою, что представляетъ еще множество сходства съ первобытнѣйшимъ состояніемъ другихъ народовъ, даже такихъ, которые въ послѣдствіи кажутся идущими въ своемъ развитіи совершенно различными путями. Поэтому, пришлось бы имѣть

жалѣю, что не имѣлъ его подъ рукою); *S. Baring-Gould*, The Origin and Development of Religious Belief, I (1871), стр. 372 слл.; сравни также и *Schaaffhausen*, Die Menschenfresserei und das Menschenopfer, въ *Archiv für Anthropologie*, IV (1870 и 1871), стр. 267 слл.

[2]) Кромѣ сочиненій, приведенныхъ выше въ прим. 1, относительно человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ, можно указать здѣсь еще: *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, II, § 134, 2-е изд. (1845), стр. 549—553; соч. *Reinh. Suchier*, De victimis humanis apud Graecos part. I (1848), содержитъ, кромѣ введенія, только слѣдующія 4 главы: Arcadum Jupiter, Diana Taurica, Minotaurus, Apollo; *K. F. Hermann*, Griech. Ant. II, § 27, 2-е изд. (1858), стр. 156—162; *Jos. Beckers*, De hostiis humanis apud Graecos, dissertatio philologica (1867); *Schömann*, Gr. Alterth. II, 3-е изд. (1873) стр. 250—256. Множество чрезвычайно важныхъ замѣчаній разбросано у Гергарда, *Gerhard*, Griechische Mythologie (1854), см. у него въ алф. указат. подъ сл. Menschenopfer.

въ виду не только всѣ народы древности, но и теперешніе народы, которые по какой бы то ни было причинѣ остались—въ разсматриваемомъ отношеніи—на низкой ступени развитія. Такимъ образомъ, исторія человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ превратилась бы въ исторію древнѣйшихъ фазисовъ и чуть-ли не самыхъ зачатковъ религіознаго развитія всѣхъ народовъ вообще. Именно изложеніе *греческихъ* человѣческихъ жертвоприношеній должно было бы принять такой универсальный характеръ, потому что у Грековъ мы находимъ и самый богатый матеріалъ, не столько въ множествѣ извѣстныхъ намъ фактическихъ примѣровъ такихъ жертвоприношеній, какъ преимущественно въ богатомъ запасѣ относящихся сюда миѳовъ. Для насъ, т. е. для цѣли, которую преслѣдуетъ настоящій трудъ, особенно интересно было бы обратить вниманіе на связь и соотношеніе между греческими миѳами и исторически достовѣрными примѣрами человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ. Въ этомъ отношеніи, впрочемъ, будутъ, при удобномъ случаѣ, сдѣланы нѣкоторыя указанія въ слѣдующей главѣ. Но здѣсь мы можемъ заняться только болѣе существенными для насъ вопросами.

Что у Грековъ дѣйствительно существовали человѣческія жертвоприношенія, въ этомъ, какъ уже замѣчено, не существуетъ сомнѣнія. Всѣ ученые на счетъ этого согласны. Ваксмутъ считаетъ вполнѣ несомнѣннымъ существованіе человѣческихъ жертвоприношеній въ слѣдующихъ культахъ: Зевса Ликэйскаго въ Аркадіи, Артемиды Триклярійской въ Ахэи, Артемиды Орѳіи на островѣ Лимнѣ, Артемиды Таврической (? Ταυροπόλος) въ Фокіи, Димитры у города Потній въ Віотіи, Діониса въ Ахэи, Зевса „Пожирателя" (Λαφύστιος) въ Ѳессаліи, Зевса на островѣ Критѣ, Амфитриты у Лесвійцевъ, Діониса „Пожирателя сыраго мяса" (Ὠμάδιος, Ὠμηστής) у Хіосцевъ, Палэмона и Діониса на островѣ Тенедѣ и, наконецъ, Аполлона Левката на островѣ Левкадѣ [3]). Замѣтимъ только, что даже этотъ перечень не можетъ имѣть притязаній на полноту. Дальше, не подлежитъ сомнѣнію, что нѣкоторые изъ этихъ культовъ удержались въ первоначальной грубости до позднихъ историческихъ временъ. Приношеніе дѣтей въ жертву Зевсу Ликэйскому (т. е. „Волчьему" ?) удержалось до христіанскихъ временъ, и даже Шёманнъ, прилагающій столько старанія, чтобы сгладить всё неблаговидное изъ жизни древнихъ Грековъ, признаетъ, что этотъ обычай существовалъ еще во II-мъ столѣтіи

---

[3]) *Wachsmuth* въ ук. соч. II, стр. 551 сл.

послѣ Рожд. Хр. [4]). Для насъ особенно важно, что во всѣхъ этихъ культахъ жертвою являются почти исключительно только дѣти или дѣвицы. Взрослые, и то только молодые, встрѣчаются рѣдко, и тогда это бываютъ военноплѣнные, какъ, напр., въ разсказѣ о Ѳемистоклѣ, принесшемъ трехъ плѣнныхъ молодыхъ Персовъ въ жертву Діонису— „Пожирателю сыраго мяса" [5]) Тѣ-же случаи, въ которыхъ жертвою являются преступники, носятъ на себѣ, какъ уже замѣчено выше, слишкомъ явный отпечатокъ позднѣйшаго смягчающаго вліянія [6]).

Здѣсь, не вдаваясь въ подробности человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ, мы ограничиваемся только выказаніемъ ихъ значенія, какъ слѣдовъ каннибализма. Для этого мы уже выше убѣдились,

---

[4]) *Schömann*, II, стр. 252: Von dem lykäischen Zeus ist es gewiss, dass ihm noch in Pausanias Zeit, also im zweiten Jahrhundert nach Chr., in Arkadien auf der Höhe des Lykäischen Berges am Feste der Lykäen Menschen geopfert wurden.

[5]) *Plut.* Themist. 13, 2: Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ἰδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆσι δὲ καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς· ἐλέγοντο δὲ Σανδάκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἀρταΰκτου. τούτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ πταρμὸς ἐκ τῶν δεξίων ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας ὠμηστῇ Διονύσῳ προσευξάμενον· οὕτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν τε καὶ νίκην ἔσεσθαι τοῖς Ἕλλησι. ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἴωθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν, ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι· ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος εἴρηκε (жившій около 300 г. до Р. Хр.). Ср. *Plut.* Aristid. 9.—*Гротъ*, Hist. of Greece, V, (1848), стр. 179, отвергаетъ это неупоминаемое Иродотомъ извѣстіе, на основаніи скрывающагося въ немъ незначительнаго противорѣчія, которое вытекаетъ, быть можетъ, просто изъ неточности выраженія у Плутарха. Во всякомъ случаѣ, для насъ важно, что существовало подобное преданіе. Если только вникнуть въ этотъ разсказъ, то изъ него одного достаточно уже вытекаетъ, сколь дикія понятія существовали у Грековъ о божествѣ, даже еще въ историческія времена.

[6]) См. выше, стр. 186; сравни также *Hermann*, II, стр. 157:—aber auch wo ihnen [den Menschenopfern] heimische Sitte zu Grunde lag, die die überlieferte Cultusform nicht ganz aufgeben konnte, bot die allgemeine Geneigtheit der alten Religionen zu symbolischer Stellvertretung der milderen Ansicht so viele Auswege dar, dass jedenfalls nur verhältnissmässig wen'ge Dienste übr'gbleiben, wo die Strenge der Satzung fortwährend in ihrem vollen Umfange geübt wird. Ja selbst wo dieses wirklich noch geschah, nahm man wo möglich Verbrecher, die ohnehin den Tod verdient hatten...

что жертвоприношенія вообще имѣли у Грековъ значеніе пищи, подносимой богамъ. Спрашивается теперь только: въ правѣ ли мы относить человѣческія жертвоприношенія у Грековъ въ ту же категорію съ прочими жертвоприношеніями этого народа? Этотъ вопросъ мы можемъ разложить на два слѣдующихъ:

1. На самомъ ли дѣлѣ у Грековъ человѣческія жертвоприношенія не отличались ничѣмъ существеннымъ по своей *формѣ* отъ прочихъ жертвоприношеній? и

2. Если нѣтъ такого различія, то можемъ ли мы утверждать, что они ничѣмъ существеннымъ не отличались отъ прочихъ и по своему *внутреннему значенію?*

На первый вопросъ мы должны отвѣтить, что въ обрядахъ, сопровождавшихъ у Грековъ человѣческія жертвоприношенія, мы не знаемъ никакихъ частностей, которыя указывали бы на различіе ихъ отъ прочихъ жертвоприношеній. Напротивъ, все, что мы знаемъ о сожигательныхъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, вполнѣ подтверждается аналогичными примѣрами животныхъ сожигательныхъ жертвоприношеній. Эта аналогія простирается даже на несожигательныя жертвы, успѣвшія уже давно принять символическій характеръ, затемняющій ихъ первоначальный смыслъ. Можно сомнѣваться развѣ только относительно одного, для насъ, впрочемъ, совершенно неважнаго обстоятельства. У нѣкоторыхъ другихъ народовъ древности, мы знаемъ, были дѣлаемы предсказанія по разрѣзываемымъ во время жертвоприношенія внутренностямъ дѣтей, дѣвицъ, а иногда и беременныхъ женщинъ, точно такъ же какъ это часто дѣлалось и съ животными. Можно спрашивать, существовалъ ли подобный обычай у Грековъ, которые, при животныхъ жертвоприношеніяхъ, какъ извѣстно, тоже обращали въ бо́льшей части случаевъ свое вниманіе на положеніе внутренностей животнаго. Въ этомъ отношеніи у насъ прямыхъ указаній нѣтъ. Но можно зато указать на миѳы, въ которыхъ говорится о *выниманіи дѣтей изъ утробы матери* во время принесенія ея въ жертву [7]). Еще лучше это явствуетъ изъ передаваемаго

---

[7]) Сравни, напримѣръ, упоминаемое *Павсаніемъ* сказаніе объ Асклипіѣ, *Paus.* II, 26, 6: λέγεται δὲ καὶ ἄλλος ἐπ' αὐτῷ ['Ασκληπιῷ] λόγος, Κορωνίδα κύουσαν 'Ασκληπιὸν [ἐξ 'Απόλλωνος] 'Ισχυϊ τῷ 'Ελάτου συγγενέσθαι, καὶ τὴν μὲν ἀποθανεῖν ἀπὸ 'Αρτέμιδος ἀμυνομένης τῆς ἐς τὸν 'Απόλλωνα ὕβρεως, ἐξημμένης δὲ ἤδε τῆς πυρᾶς ἁρπάσαι λέγεται τὸν παῖδα 'Ερμῆς ἀπὸ τῆς φλογός. По *Овидію*, самъ Аполлонъ убиваетъ въ гнѣвѣ Корониду и, когда за тѣмъ ея тѣло было предано сожженію, онъ вынимаетъ оттуда живаго Асклипія. *Ov.* Met. II, 628:

Павсаніемъ сказанія объ Аристодимѣ, принесшемъ во время первой Мессинской войны въ жертву свою дочь. Оракулъ, вслѣдствіе котораго было совершено это жертвоприношеніе, требовалъ, чтобы жертвою была чистая дѣвица (κόρη ἄχραντος). Аристодимъ предложилъ свою собственную дочь. Но женихъ ея, желая спасти жизнь своей возлюбленной, утверждалъ, что она уже беременна отъ него и, слѣдовательно, для принесенія въ жертву не годится. Тогда прогнѣванный отецъ „самъ убилъ свою дочь, разрѣзалъ ея желудокъ и показалъ, что она не беременна“ [8]). На мой взглядъ представляется очень вѣроятнымъ, что за этимъ нелѣпымъ разказомъ скрывается преданіе о гаданіи по внутренностямъ принесенной въ жертву дѣвицы.

Обратимся теперь къ другому, болѣе затруднительному вопросу: Возможно ли изъ внѣшняго сходства человѣческихъ сожигательныхъ жертвоприношеній съ такими же приношеніями другихъ животныхъ дѣлать заключеніе и о существенной тождественности ихъ назначенія?

Такъ-какъ человѣческія жертвоприношенія существовали въ Греціи, очевидно, уже въ очень древнія времена, то-есть, въ тѣ времена, когда еще всякое жертвоприношеніе должно было считаться просто

Non tulit in cineres labi sua Phoebus eosdem
Semina, sed natum *flammis uteroque parentis*
Eripuit geminique tulit Chironis in antrum.

Очевидно, что въ этомъ сказаніи говорилось первоначально о человѣческомъ жертвоприношеніи Аполлону. Въ послѣдствіи имя Аполлона было замѣнено Артемидою, въ культѣ которой человѣческія жертвоприношенія дольше удержались. Вмѣстѣ съ тѣмъ значительно уже сглаживалась и неблаговидность разказа, а въ послѣдствіи, какъ мы видимъ, жертвоприношеніе представлялось даже простымъ наказаніемъ. Нѣчто подобное я усматриваю въ очевидно искаженномъ сказаніи о *«рожденномъ въ огнѣ»* (πυριγενής) *Діонисѣ*, т. е. рожденномъ въ ту самую минуту, когда мать его Семела, сгорала огнемъ, происшедшимъ вслѣдствіе появленія отца его (опять-таки *отца!*), Зевса.

[8]) *Paus.* IV, 9, 7: ἀνὴρ τῶν Μεσσηνίων, τὸ δὲ ὄνομα οὐ λέγουσιν, ἐρῶν ἔτυχε τοῦ Ἀριστοδήμου τῆς θυγατρός, τότε δὲ ἤδη ἔμελλε καὶ γυναῖκα ἄξεσθαι. οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἐς ἀμφισβήτησιν Ἀριστοδήμῳ προῆλθεν, ἐκεῖνον μὲν ἐγγυήσαντά οἱ μηκέτι εἶναι κύριον τῆς παιδός, αὐτὸς δὲ ἐγγυησάμενος κυριώτερος ἐκείνου γίνεσθαι. δεύτερα δὲ ὡς τοῦτο οὐχ ἑώρα οἱ κατορθούμενον, ἐπ' ἀναισχύντατον τρέπεται λόγον, ξυγγενέσθαι τε τῇ παιδὶ καὶ κύειν ἐξ αὐτοῦ. τέλος δὲ ἐς τοσοῦτον Ἀριστόδημον προήγαγεν ὡς ἐκμανέντα ὑπὸ τοῦ θυμοῦ τὴν θυγατέρα ἀποκτεῖναι· μετὰ δὲ ἀ ν έ τ ε μ ν ε κ α ὶ ἐ π ε δ ε ί κ ν υ ε ν α ὐ τ ὴ ν ο ὐ κ ἔ χ ο υ σ α ν ἐ ν γ α σ τ ρ ί.

кормленіемъ божества, то явствуетъ, что только въ одномъ случаѣ они могли существенно отличаться отъ прочихъ, именно, если они были не продуктомъ національнаго развитія, а заимствованіемъ, хотя бы и очень раннимъ, отъ другого народа. Такимъ образомъ вопросъ нашъ сводится къ слѣдующему:

Нельзя ли обычай человѣческихъ жертвоприношеній у Грековъ объяснить заимствованіемъ?

По моему убѣжденію, лучшій отвѣтъ на это даютъ, конечно, греческіе миѳы. Но такъ-какъ намъ не вполнѣ удобно ссылаться здѣсь на миѳы, потому что главная цѣль сего труда состоитъ преимущественно въ томъ, чтобы доказать именно значеніе миѳовъ, какъ источниковъ для историческихъ выводовъ, то намъ прійдется, при рѣшеніи этого вопроса, воспользоваться иными средствами. Между ними самымъ простымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ убѣдительнымъ я считаю слѣдующій способъ. Въ опроверженіе предполагаемаго заимствованія можно возразить, что мы не знаемъ ни одного народа въ древности, о которомъ было бы извѣстно, что у него не было обычая жертвовать людей, и наоборотъ, что относительно всѣхъ, хоть мало-мальски извѣстныхъ народовъ древности намъ извѣстно, что у нихъ приносились человѣческія жертвы. Если этотъ обычай дѣйствительно оказывается общимъ всей древности, то предположеніе заимствованія однимъ народомъ у другого должно будетъ лишиться въ нашихъ глазахъ всякаго значенія. Напротивъ, прійдется тогда принять, что разсматриваемое явленіе, должно быть, одно изъ существенныхъ условій въ развитіи каждаго народа, словомъ, что оно есть явленіе никакъ не случайное, а общечеловѣческое *). Это не мѣшаетъ, впрочемъ, предположенію, что въ нѣкоторыхъ культахъ эти жертвоприношенія были заимствованы Греками отъ сосѣднихъ народовъ, такъ какъ и вообще, при сходствѣ первобытныхъ культовъ, разныя заимствова-

*) George W. Cox, The Mythology of the Aryan Nations, I (1870), стр. 40, прим. 1: Certainly the evidence both of archaeology and language, so far as it has gone, tends more and more to exhibit mankind in their primaeval condition as passing through forms and stages of thought in which the adoption of human sacrifices universally would inevitably mark an important stage. Ср. Тамъ же, II, стр. 144. [illegible], занимающійся, по словамъ Грота, [illegible] человѣческихъ жертвоприношеній не только у Грековъ, но и у другихъ народовъ, [illegible] (Paley, Unitarian Worship [illegible] прим. 1), — что большая часть древнѣйшихъ культовъ сопровождалась человѣческими жертвоприношеніями. См. Grote, Hist. of Greece, new ed. I (1862), стр. 102.

[illegible] могли [illegible] [illegible] только [illegible] что этими [illegible] [illegible] [illegible].

Въ слѣдующихъ [illegible] [illegible] въ самомъ [illegible] [illegible] человѣческія жертвоприношенія [illegible] въ Греціи [illegible] Тогда [illegible] вопросъ о происхожденіи [illegible] жертвоприношеній представится [illegible] [illegible] и у другихъ народовъ [illegible].

Въ [illegible] [illegible] такимъ образомъ [illegible].

Вотъ на [illegible] преданія, въ особенности же [illegible] людей, [illegible] основаны [illegible] по [illegible] раженіемъ фантастической [illegible].

Въ заключеніе [illegible] даже [illegible] чески довольно [illegible] Грековъ, то до [illegible] они вида человѣческ[illegible] извѣстіе мы находимъ [illegible] у *Пр*[illegible], который [illegible] не передаетъ намъ [illegible] оно казалось ему не-

[10]) Вообще [illegible] [illegible] научениы. [illegible] [illegible] Gerhard, Griech. Myth. I. II, стр. [illegible] Wildheit des [illegible] bis zum Grade von Menschenopfern [illegible], den Aegyptern, [illegible] und Germanen nur wenig, um so mehr aber den Semiten zur Last, [illegible] deren blutiger Verehrung des Kronos Moloch und der [illegible] (*Movers*, Phönizier, I, [illegible]) auch Griechenlands grausamer Dienst [illegible] Dionysos [illegible] und für die [illegible] Artemis abzuleiten ist [?]. Впрочемъ, что [illegible] [illegible] Неужели Гергардъ, открывающій слѣды человѣческихъ жертвоприношеній въ культахъ чуть ли не всѣхъ греческихъ божествъ, смотритъ на нихъ, тѣмъ не менѣе, какъ на какое-то исключительное проявленіе религіознаго [illegible]? Подобнаго взгляда придерживались, впрочемъ, многіе, между ними и *Пелькеръ*. См. ниже § 22, прим. 5.

[11]) См. выше, § 10 и въ особенности стр. 79, прим. 16.

вѣроятнымъ. Въ описаніи похода Камбиса противъ Псаммипита въ 525 г. мы читаемъ:

„Когда Персы, перешедши пустыню, расположились вблизи Египтянъ, съ тѣмъ чтобы войти съ ними въ сраженіе, тогда наемные солдаты египетскаго царя, *Эллины и Карійцы*, въ отомщеніе Фанесу [изъ Аликарнасса,— соотечественнику Иродота], зато, что онъ привелъ въ Египетъ чужое войско, придумали слѣдующее. Были у Фанеса дѣти, оставленныя имъ въ Египтѣ; ихъ-то они привели въ лагерь, предъ глазами ихъ отца, и поставили въ серединѣ между обоими войсками кувшинъ. Затѣмъ, подводя одного сына за другимъ, они ихъ зарѣзали надъ кувшиномъ. Покончивъ со всѣми сыновьями, они въ него влили вина и воды. Затѣмъ, когда всѣ наемники *напились крови*, они вступили въ сраженіе“ [12]).

§ 21.

Человѣческія жертвоприношенія у древнихъ народовъ вообще.

At inter gentes nihil crebrius fuit immolatione hominum.
Fabricius, Bibl. Ant.

Въ древности мы встрѣчаемъ человѣческія жертвоприношенія [1]): въ Африкѣ у Египтянъ [2]) и Карѳагенянъ [3]); въ Азіи у Индійцевъ [4]),

---

[12]) *Herodot.* III, 11: οἱ δὲ Πέρσαι ἐπείτε διεξελάσαντες τὴν ἄνυδρον ἵζοντο πέλας τῶν Αἰγυπτίων ὡς συμβαλέοντες, ἐνθαῦτα οἱ ἐπίκουροι οἱ τοῦ Αἰγυπτίου, ἐόντες ἄνδρες Ἕλληνές τε καὶ Κᾶρες, μεμφόμενοι τῷ Φάνῃ ὅτι στρατὸν ἤγαγε ἐπ' Αἴγυπτον ἀλλόθροον, μηχανῶνται πρῆγμα ἐς αὐτὸν τοιόνδε. ἔσαν τῷ Φάνῃ παῖδες ἐν Αἰγύπτῳ καταλελειμμένοι, τοὺς ἀγαγόντες ἐς τὸ στρατόπεδον καὶ ἐς ὄψιν τοῦ πατρὸς κρητῆρα ἐν μέσῳ ἔστησαν ἀμφοτέρων τῶν στρατοπέδων, μετὰ δὲ ἀγινέοντες κατ' ἕνα ἕκαστον τῶν παίδων ἔσφαζον ἐς τὸν κρητῆρα. διὰ πάντων δὲ διεξελθόντες τῶν παίδων οἶνόν τε καὶ ὕδωρ ἐσεφόρεον ἐς αὐτόν, ἐμπιόντες δὲ τοῦ αἵματος πάντες οἱ ἐπίκουροι οὕτω δὴ συνέβαλον. См. примѣчаніе *Бэра* къ этому мѣсту, который собралъ нѣкоторые аналогичные примѣры у другихъ народовъ.

[1]) Литературу о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ вообще см. въ предъидущемъ параграфѣ прим. 1, стр. 202.

[2]) *Vent*, De hostiis humanis etc. II (1834), стр. 24 слл. (по цитату *Сюшье*); *Prichard*, Aegyptische Mythologie, übersetzt von *Haymann* (1837), стр. 301 слл.; см. также ниже, стр. 216 слл.

[3]) *Münter*, Religion der Karthager (1821).

[4]) *Albr. Weber*, Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, въ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XVIII (1864), стр. 262—287, отпечатано также въ его Indische Streifen, I. Ср. ниже, § 22.

Персовъ [5]), у всѣхъ семитскихъ народовъ, Финикіянъ [6]), Евреевъ [7]), жителей Аравіи [8]), у Скиѳовъ [9]), Массагетовъ [10]) и другихъ народовъ [11]); въ Европѣ, кромѣ Грековъ [12]), у Римлянъ [13]), Гал-

---

[5]) См. ниже, § 23.

[6]) *Movers*, Phonizier, I (1841), стр. 300—304 и 308 сля.

[7]) *Ghillany*, Die Menschenopfer der alten Hebräer (1842); краткое сопоставленіе его выводовъ у *Шафгаузена*, въ ук. м. стр. 268 сля. Фабрицій цитируетъ: *E. F. Ricinus*, De τεκνοθυσία Judaeorum a crudelitatis crimine non vindicanda (Лейпц. 1735). Ср. *Euseb*. Praep. Ev. IV, 16, ed. Vig. стр. 161: εἰκότως ἄρα καὶ ἡ παρ' Ἑβραίοις Γραφὴ καταμέμφεται τοῖς τὰ τοιαῦτα ζηλώσασι τῶν ἐκ περιτομῆς [т. е. Евреевъ]· «καὶ ἔθυον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν τοῖς δαίμοσι· καὶ ἐφανοκτονήθη ἡ γῆ ἐν τοῖς αἵμασι, καὶ ἐμιάνθη ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν». См. *Псаломъ* CVI, 37 сл. Важнѣйшія мѣста: *3 кн. Моис*. XXVII, 28 сл.; *Іеремія*, XXXII, 35. Ср. *3 кн. Моис*. XVIII, 21 и XX, 2; *Іерем*. III, 24; VII, 31; XVI, 18; XIX, 5, а также *4 кн. Царствъ*, XVI, 3; XVII, 17; XXI, 6; XXIII, 10, гдѣ говорится о «проведеніи дѣтей сквозь огонь», что означаетъ сожженіе въ жертву по *Гиллани* и по *Моверсу*, Phöniz. I, стр. 328.

[8]) *Ghillany*, въ ук. соч. стр. 119 сл. *Сюшье* цитируетъ: *Stuhr*, Relig. der heidn. Völker des Orients, стр. 407.

[9]) *Herodot*. IV, 62 съ примѣчаніемъ *Бэра* (II, стр. 429), и о Скиѳахъ Таврическихъ *Herodot*. IV, 103.

[10]) *Herodot*. I, 216: οὖρος δὲ ἡλικίης σφι [Μασσαγέταις] προκέεται ἄλλος μὲν οὐδείς· ἐπεὰν δὲ γέρων γένηται κάρτα, οἱ προσήκοντές οἱ πάντες συνελθόντες θύουσί μιν καὶ ἄλλα πρόβατα [sic!] ἅμα αὐτῷ· ἑψήσαντες δὲ τὰ κρέα κατευωχέονται. [Прошу обратить вниманіе на полное отожествленіе человѣческой жертвы съ животною]. ταῦτα μὲν τὰ ὀλβιώτατά σφι νενόμισται. τὸν δὲ νούσῳ τελευτήσαντα οὐ κατασιτέονται, ἀλλὰ γῇ κρύπτουσι, συμφορὴν ποιεύμενοι, ὅτι οὐκ ἵκετο ἐς τὸ τυθῆναι.

[11]) См. *Reinh. Suchier*, De victimis humanis (1848), стр. 5 сл.

[12]) См. въ предъидущемъ параграфѣ прим. 2, стр. 203.

[13]) *Preller*, Römische Mythologie, 2-е изд. (1865), стр. 104: Damit wir uns aber diese Stufe der Religion nicht gar zu harmlos vorstellen, ist zu bedenken, dass gerade *diese älteste Zeit* wie anders wo, so auch *in Italien ganz vorzugsweise die Zeit der Menschenopfer* gewesen sein muss, obwohl dieselben *später bis auf seltene Ausnahmen abgeschafft* [ср. *тамъ же* стр. 116] und durch stellvertretende Gebräuche ersetzt wurden. Deutliche Spuren solcher Opfer hatten sich z. B. bei den latinischen Ferien erhalten и т. д. Ср. *Schwegler*, Römische Geschichte, I (1853), стр. 363: Auch bei den Lupercalien wurden ursprünglich Menschenopfer dargebracht. Устраненіе человѣческихъ жертвоприношеній у Римлянъ приписывается Нумѣ. Но тѣмъ не менѣе они существовали въ Италіи, и въ послѣдствіи вошли опять въ употребленіе подъ вліяніемъ чужихъ культовъ. Въ 97 году до Р. Хр. римскій сенатъ издалъ запрещеніе приносить въ жертву людей. *Plin*. H. N. XXX, 3 (1). Затѣмъ, особенно послѣ Р. Хр., извѣстно, какъ много дошло до насъ

ловъ[14]), Британцевъ[15]), у Норманновъ, Готѳовъ, Саксонцевъ, Херусковъ, Кимвровъ и другихъ германскихъ народовъ[16]), у Литовцевъ и древнихъ Пруссаковъ[17]), наконецъ, у Славянъ[18]), Руссовъ[19]), Эстонцевъ[20]) и у другихъ жителей теперешней Россіи.

Важно для насъ, что почти у всѣхъ этихъ народовъ, кромѣ военноплѣнныхъ, приносились, какъ и у Грековъ, въ жертву преимущественно дѣти и молодыя женщины, большею частью дѣвицы. Этимъ подтверждается наше предположеніе, что каннибализмъ взялъ свое начало съ пожиранія дѣтей[21]). Затѣмъ, особенно интересны еще и нѣкоторыя обстоятельства въ этихъ культахъ, самымъ убѣдительнымъ образомъ доказывающія, что жертвуемый человѣкъ приносился божеству въ видѣ пищи. Такъ, напр., по Діодору, „мѣдное или бронзовое изображеніе Сатурна (Молоха) въ Карѳагенѣ было такъ устроено,

---

примѣровъ подобныхъ жертвоприношеній въ Римѣ, достигавшихъ иногда сильныхъ ужасающихъ размѣровъ. См. *Suchier*, въ ук. соч. стр. 10 *слл.*, и *Uhlhorn*, стр. 111 сл., гдѣ, на основаніи множества свидѣтельствъ, говорится между прочимъ: Die Kirchenväter sind einstimmig, dass bis zur völligen Abschaffung der heidnischen Religion im vierten christlichen Jahrhundert der Jupiter Latialis in Rom seine Menschenopfer erhielt.

14) *Caesar*. B. Gall. VI, 16; ср. *Strab.*, IV, 4, 5 (Casaub. стр. 198); *Diod. Sic.* V, 31 сл.; *Dionys. Hal.* I, 38 (по нему *Euseb.* Prap. Ev. IV, 16, въ изд. Vig. стр. 160); *Lucan.* I, 444 и III, 399; *Plin.* H. N. XXX, 4 (1); *Suet.* Claud. 30; *Minuc. Fel.* Octav. стр. 70; *Tertull.* Apolog. 9; *Lactant.* Instit. I, 21, ed. Bipont. стр. 72; *Augustin.* Civ. D. VII, 19 (*по Варрону*).

15) *Tacit.* Annal. XIV, 30.

16) *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, 2-е изд. II, стр. 38 и 272; ср. *Suchier*, стр. 9 сл. и указанную *Зимрокомъ* литературу, D. Myth. 2-е изд. стр. 485 сл.; также *Mone*, Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa, въ особенности стр. 20 сл. 58 и 136. *Фабриціусъ*, Bibl. ant., цитируетъ. *God. Schutzius*, De cruentis Germanorum gentilium victimis humanis (1743).

17) *Mone*, въ ук. соч. 82 и 91 сл.

18) *А. Аѳанасьевъ*, Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу, II (1868), стр. 260 сл. О человѣческихъ жертвоприношеніяхъ при погребальныхъ обрядахъ см. *Котляревскаго*, О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ (1868), стр. 12 слл., 54 слл., стр. 73: «Съ умершимъ сожигались отроки, и еще чаще дѣвушки, по добровольному ихъ согласію», и мн. др. м.

19) См. *Д. А. Хвольсона*, Извѣстія Ибнъ-Дасты о Славянахъ и Руссахъ (1869), стр. 38, 40 и 197, прим. 106, гдѣ цитируется [illegible], III, стр. 303 и 316 сл. Ср. *Котляревскаго*, О погребальн. обыч. Слав., который въ Руси, описываемой Арабами, видитъ Русь славянскую, стр. 53 слл. и примѣч.

20) *Mone*, ук. соч. стр. 69.

21) См. выше § 17, стр. 160 слл.

что для принятія жертвуемаго ребенка руки идола опускались внизъ и, за тѣмъ, подымались вверхъ, вслѣдствіе чего ребенокъ скатывался въ помѣщенную внутри идола раскаленную печь, гдѣ онъ и сгаралъ" [22]). Подобнымъ образомъ Галлы сожигали громадныя деревянныя изображенія боговъ вмѣстѣ съ помѣщенными внутри ихъ людьми и животными [23]). Можно-ли яснѣе указать на значеніе сожигаемой жертвы? Наконецъ, важны тѣ свѣдѣнія, по которымъ жертвуемый человѣкъ былъ пожираемъ приносителями жертвы. Особенно во время паденія язычества, когда, въ видѣ реакціи, въ сильно распространившихся по всей Римской имперіи мистическихъ культахъ, появилась тенденція возобновить старинные обряды во всей ихъ строгости, мы знаемъ, что приносители человѣческой жертвы вкушали ея мясо. Плиній, говоря о „магіи" и ея обрядахъ, сопровождаемыхъ человѣческими жертвоприношеніями, и удивляясь ея распространенности по всему свѣту, не смотря на незнакомство или даже вражду народовъ между собою, восклицаетъ: „Трудно даже оцѣнить, какъ многимъ свѣтъ обязанъ Римлянамъ зато, что они устранили эти чудовищные обряды, въ которыхъ считалось самымъ священнымъ дѣйствіемъ убить человѣка, а самымъ спасительнымъ—*ѣсть его мясо*!" [24]). Замѣтимъ мимоходомъ, что эти таинственные обряды совершались въ *пещерахъ* и вообще носили отпечатокъ примитивности, должно быть, на основаніи дѣйствительно историческихъ преданій. Еще болѣе прямыя свидѣтельства подобнаго каннибализма мы имѣемъ относительно нѣко-

[22]) *Diod.* XX, 14. Ср. *Ghillany*, стр. 192 сля.

[23]) *Caesar*, B. Gall. VI, 16: Alii inmani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. *Strab.* IV, 4, 5 (198): καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων [conj. Corais вм. χόρτου, καὶ ξύλον] ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ παντοῖα θηρία καὶ ἀνθρώπους ὡλοκαύτουν. Ср. выше, прим. 10, цитатъ о *Массагетахъ*, которые жертвуютъ людей *вмѣстѣ* съ животными и потомъ съѣдаютъ. Впрочемъ, приведенное мѣсто Стравона очевидно искажено: что̀ значитъ колоссъ изъ сѣна (χορτοῦ)? Тѣмъ не менѣе, въ виду множества новыхъ свѣдѣній, которыя онъ сообщаетъ, нѣтъ основанія полагать, что это мѣсто заимствовано имъ и искажено изъ Цезаря.

[24]) *Plin.* H. N. XXX, 4 (1): Britannia hodieque eam [т. е. artem magicam] attonite celebrat tantis cerimoniis, ut dedisse Persis videri possit. Adeo ista toto mundo consensere, quamquam discordi et sibi ignoto. Nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, *mandi vero etiam saluberrimum*.

торыхъ азіятскихъ народовъ, напримѣръ, Дербикковъ [25]), Массагетовъ [26]), Исседоновъ [27]), Падэйцевъ [28]). Страннымъ образомъ объ этихъ народахъ мы только знаемъ, что они пожирали *состарѣвшихся родственниковъ*. Но эти извѣстія напоминаютъ намъ существовавшій въ Европѣ обычай у *Вендовъ* и *Велетабовъ* или *Вильцовъ*, о которыхъ мы тоже знаемъ, что они умерщвляли, варили и пожирали состарѣвшихся родственниковъ, утверждая, что они *имѣютъ на это большее право, чѣмъ черви*, которые неминуемо бы съѣли погребенное тѣло [29]).

---

[25]) *Strab.* XI, 11, 8 (520): θύουσι δ' οὐδὲν θῆλυ, οὐδὲ ἐσθίουσι· τοὺς δὲ ὑπὲρ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονότας σφάττουσι· ἀναλίσκουσι δὲ τὰς σάρκας οἱ ἄγχιστα γένους· τὰς δὲ γραίας ἀπάγχουσιν, εἶτα θάπτουσι· τοὺς δὲ ἐντὸς ἑβδομήκοντα ἐτῶν ἀποθανόντας οὐκ ἐσθίουσι, ἀλλὰ θάπτουσι. Ср. *Ael.* V. H. IV, 1. *Умершихъ* раньше 70 лѣтъ они не ѣдятъ не потому, чтобы предпочитали мясо старцевъ, а по той же, конечно, причинѣ, по которой всѣ каннибалы пренебрегаютъ мясомъ умершихъ отъ болѣзни или вообще естественною смертью, точно такъ же, какъ и мы не употребляемъ въ пищу падали Пожираніе труповъ встрѣчается только въ очень исключительныхъ случаяхъ. Въ приведенномъ мѣстѣ замѣчательно также отожествленіе человѣческой жертвы съ животною: они не приносятъ въ жертву и не ѣдятъ животныхъ женскаго пола, а по этому не ѣдятъ также и женщинъ. Ср. выше, прим. 23 и ниже, прим. 27.

[26]) См. выше, прим. 10.

[27]) *Herodot.* IV, 26: ἐπεὰν ἀνδρὶ ἀποθάνῃ πατήρ, οἱ προσήκοντες πάντες ἄγουσι πρόβατα, καὶ ἔπειτα ταῦτα θύσαντες καὶ καταταμόντες τὰ κρέα κατατάμνουσι καὶ τὸν τοῦ δεκομένου τεθνεῶτα γονέα, ἀναμίξαντες δὲ πάντα τὰ κρέα δαῖτα προτιθέαται. Вотъ одинъ изъ тѣхъ исключительныхъ случаевъ, въ которыхъ *любовь къ родственнику*—подобно тому, какъ въ иныхъ случаяхъ голодъ — является достаточнымъ мотивомъ, чтобы заставить ѣсть *мясо умершаго*, что̀ какъ видимъ изъ нашего примѣра, облегчалось тѣмъ, что его смѣшивали съ мясомъ другихъ животныхъ.

[28]) См. выше, стр. 157 съ прим. 25.

[29]) *J. Grimm*, Deutsche Rechtsalterthümer, стр. 488: über den *wendischen* gebrauch in Wagrien hat *Zeiler* epist. 529 folgende nähere Stelle: es ist ein ehrlicher Brauch im Wagerlande gleichwie in andern Wendlanden gewesen, dass die Kinder ihre altbetagten Eltern, blutfreunde und andere verwandten, auch die so nicht mehr zum Kriege oder Arbeit dienstlich, *ertödteten*, darnach *gekocht* und *gegessen* oder lebendig begraben, derhalben sie ihre Freunde nicht haben alt werden lassen, auch die alten selbts lieber sterben wollen, als dass sie in schwerem betrübtem alter länger leben sollen. Dieser brauch ist lange Zeit bei etlichen Wenden geblieben, insonderheit im lüneburger Land. ein weit älteres zeugniss giebt *N.* [Weisthum a. 1602?] Cap. 105: aber *Weletabi*, die in Germania sizzent, tie wir *Wilze* heizên, die ne scament sih nicht ze chedenne, *daz sie iro parentes mit méren rehte ezen sulin, danne die wurme.* Объ обычаѣ Вендовъ или Венедовъ (Славянъ) сожигать женъ вмѣстѣ съ тѣломъ умершаго мужа см. *Котляревскаго*, О погреб. обыч. Славянъ, стр. 46 слл., гдѣ на стр. 49, прим. 2, указана и литература объ этомъ сказаніи.

Изъ приведенія подобнаго мотива мы ясно видимъ, что они были каннибалы въ строгомъ смыслѣ слова, и что они, слѣдовательно, не ограничивались мясомъ однихъ только состарѣвшихся. Подобное мы смѣло можемъ заключить и о вышеприведенныхъ народахъ: безъ сомнѣнія они пожирали плѣнныхъ враговъ, а можетъ быть и дѣтей. Отсутствіе указаній на фактъ, казавшійся ничтожнымъ въ сравненіи съ передаваемымъ, не позволяетъ заключать, что ничего подобнаго не существовало на самомъ дѣлѣ. Напротивъ того, мы должны признать, что многое могло подразумѣваться, какъ нѣчто, само собою понятное.

Для примѣра укажу на мѣсто Иродота, гдѣ онъ описываетъ какимъ образомъ *Скиѳы* варятъ мясо, не смотря на отсутствіе въ ихъ странѣ дровъ. „Когда сдерутъ кожи съ *жертвъ* [собств. съ жертвенныхъ животныхъ], они отдѣляютъ мясо отъ костей. Потомъ они кладутъ его въ котлы... и варятъ, зажегши подъ ними кости *жертвъ*. Если у нихъ нѣтъ котла, то они кладутъ все мясо въ желудки *жертвъ*, наливаютъ туда же воды и зажигаютъ кости [подъ этими жертвами]... Такимъ образомъ *быкъ* варится въ самомъ себѣ, такъ же точно и всякое другое *жертвенное животное*. Когда мясо сварится, то человѣкъ, *жертвовавшій* [животное], кидаетъ часть мяса и внутренностей предъ себя. *Жертвуютъ же они и другихъ животныхъ, но преимущественно лошадей*“ [30]) Очевидно, что тутъ не можетъ существовать ни малѣйшаго сомнѣнія, что Скиѳы, по Иродоту, *ѣли* лошадиное мясо; а между тѣмъ прямо этого не сказано. Вообще у древнихъ, въ особенности же у Грековъ, употребленіе всякой жертвы въ пищу было дѣло столь обыкновенное, что понятія: „жертвовать“ и „употреблять въ пищу“, „жертвоприношеніе“ и „пиршество“, считались какъ бы тожественными и безпрерывно смѣшивались [31]).

---

[30]) *Herodot.* IV, 61: ἐπεὰν ἀποδείρωσι τὰ ἱρήϊα, γυμνοῦσι τὰ ὀστέα τῶν κρεῶν. ἔπειτα ἐσβάλλουσι ἢν μὲν τύχωσι ἔχοντες, ἐς λέβητας... ἐς τούτους ἐσβάλλοντες ἕψουσι, ὑποκαίοντες τὰ ὀστέα τῶν ἱρηΐων. ἢν δὲ μή σφι παρῇ λέβης, οἱ δὲ ἐς τὰς γαστέρας τῶν ἱρηΐων ἐσβάλλοντες τὰ κρέα πάντα καὶ παραμίξαντες ὕδωρ ὑποκαίουσι τὰ ὀστέα... καὶ οὕτω βοῦς τε ἑωυτὸν ἐξέψει, καὶ τὰ ἄλλα ἱρήϊα ἑωυτὸ ἕκαστον. ἐπεὰν δὲ ἑψηθῇ τὰ κρέα ὁ θύσας τῶν κρεῶν καὶ τῶν σπλάγχνων ἀπαρξάμενος, ῥίπτει ἐς τὸ ἔμπροσθε. θύουσι δὲ καὶ τὰ ἄλλα πρόβατα καὶ ἵππους μάλιστα.

[31]) См. выше § 19 и *Hermann*, Ant. II, § 28: gewöhlich erhielten die Götter das Fett und von jedem Gliede etwas... während das Uebrige zum Schmause der Menschen verwendet ward, der so nothwendig mit jedem Opfer verbunden schien, dass beide Begriffe sich im Sprachgebrauche fortwährend durchkreuzen, съ прим. 23, гдѣ къ числу примѣровъ стоило прибавить *Aesch.* Ag. 137, объ орлахъ,

αὐτότοκον πρὸ λόχου μογερὰν πτάκα θυομένοισι.

Что это смѣшеніе значеній происходило даже тогда, когда рѣчь шла о человѣкѣ, можно, кажется, заключить и изъ того обстоятельства, что почти всѣ настоящіе людоѣды древности считались приносящими человѣческія жертвы [32]), и наоборотъ, что народы, приносившіе своимъ богамъ въ жертву людей, считались людоѣдами. Поэтому Иродотъ, говоря о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ тѣхъ же Скиѳовъ, считаетъ необходимымъ замѣтить, что они *отличались* отъ прочихъ животныхъ жертвоприношеній, и что божеству жертвовали только *кровь* военноплѣнныхъ [33]),—ибо и они сами, какъ извѣстно тоже изъ Иродота, пили только кровь убитыхъ ими въ сраженіи [34]). Можно даже полагать, что позднѣйшее мнѣніе Грековъ, что Скиѳы были каннибалы, основано просто на извѣстіи, что они приносили своему богу человѣческія жертвы [35]).

Въ числѣ народовъ, у которыхъ были въ употребленіи человѣческія жертвоприношенія, приведены выше и *Египтяне*. Относительно существованія у нихъ этого обычая иногда высказываются однако сомнѣнія, не имѣющія, какъ намъ кажется, достаточнаго основанія.

Плутархъ передаетъ по Манеѳону, что Египтяне сожигали въ городѣ Илиѳіи живыхъ людей, посвященныхъ Тифону (или похожихъ на него), и разсыпывали ихъ прахъ [36]). У Порфирія же мы читаемъ, что существовавшій въ Иліополѣ обычай приносить въ жертву ежедневно трехъ человѣкъ, снабжаемыхъ въ знакъ годности

[32]) Ср. *Suchier*, ук. соч. стр. 5: Omnino statuendum est, omnes gentes, quae carne humana vescebantur, hominum caede aras inquinavisse, quum communis sit populorum incultorum opinio, deos iisdem, quibus ipsos epulis delectari.

[33]) *Herodot.* IV, 62: καὶ δὴ καὶ τοισίδ' (т. е. своимъ мечамъ, замѣняющимъ изображеніе бога войны) ἔτι πλέω θύουσι ἢ τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι· ὅσους δὲ ἂν τῶν πολεμίων ζωγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα ἕνα θύουσι τρόπῳ οὐ τῷ αὐτῷ, ᾧ καὶ τὰ πρόβατα, ἀλλ' ἑτεροίῳ κ. τ. λ.

[34]) *Herodot.* IV, 64, см. выше, стр. 70 сл. и прим. 16.

[35]) *Strab.* IV, 5, 4 (201): καίτοι τό γε τῆς ἀνθρωποφαγίας καὶ Σκυθικὸν εἶναι λέγεται.

[36]) *Plut.* Is. et Osir. 73: καὶ γὰρ ἐν Εἰληθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μανεθὼς ἱστόρηκε, Τυφωνίους καλοῦντες, καὶ τὴν τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον. Ср. *Diod.* I, 88: καὶ τῶν ἀνθρώπων δὲ τοὺς ὁμοχρωμάτους τῷ Τυφῶνι [i. e. πυρροὺς] τὸ παλαιὸν ὑπὸ τῶν βασιλέων φασὶ θύεσθαι πρὸς τῷ ταφῷ τοῦ 'Οσίριδος; также *Athen.* IV, 172.

для жертвоприношенія такими же мѣтками какъ назначенныя для той же цѣли телята, былъ устраненъ, по Манеѳону, Амосисомъ, который замѣнилъ людей восковыми изображеніями [37]).

Единственное свидѣтельство, на которое ссылаются въ опроверженіе этихъ извѣстій, находится у Иродота: „Но и множество другихъ вещей, говоритъ онъ, Эллины разказываютъ безъ всякаго основанія. Нелѣпъ также и разказъ ихъ объ Ираклѣ: будто Египтяне, когда тотъ прибылъ въ Египетъ, надѣли на него вѣнки и повели его торжественно на закланіе въ жертву для Зевса; что сначала онъ былъ смиренъ, но когда они стали приступать къ самому исполненію жертвенныхъ обрядовъ, то онъ, будто, началъ защищаться и убилъ ихъ всѣхъ. Мнѣ кажется, что Эллины, утверждая подобныя вещи, обнаруживаютъ только свое полнѣйшее незнаніе, ни природы, ни обычаевъ Египтянъ. Ибо какимъ же образомъ могли они приносить въ жертву людей, когда у нихъ не позволяется приносить въ жертву даже животныхъ, за исключеніемъ только овецъ [или свиней], быковъ и телятъ, и то только чистыхъ между ними, да еще гусей!“ [38]). Но это мѣсто не только не можетъ служить опроверженіемъ вышеприведенныхъ свидѣтельствъ, а напротивъ, доказывая, въ сопоставленіи съ ними, что Греки знали о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ Египтянъ, оно доказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что этотъ обычай существовалъ, хотя, быть можетъ, только въ исключительныхъ случаяхъ, но всё-таки существовалъ *дольше*, чѣмъ бы мы могли подозрѣвать безъ этого мѣста Иродота; ибо позднѣйшіе разказы Грековъ могли бы въ такомъ случаѣ объясняться позднѣйшимъ заимствованіемъ Египтянами этого обычая отъ другихъ народовъ.

---

[37]) *Porph.* Abst. 55: κατέλυσε δὲ καὶ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανεθὼς ἐν τῷ Περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας. ἐθύοντο δὲ τῇ Ἥρᾳ καὶ ἐδοκιμάζοντο, καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ σφραγιζόμενοι. ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ᾽ ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι. Относительно дѣлаемыхъ на нихъ мѣтокъ см. выше § 19, стр. 199 съ прим. 28.

[38]) *Herodot.* II, 45: λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες· εὐήθης δὲ αὐτέων καὶ ὅδε ὁ μῦθός ἐστι τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέος λέγουσι, ὡς αὐτὸν ἀπικόμενον ἐς Αἴγυπτον στέψαντες οἱ Αἰγύπτιοι ὑπὸ πομπῆς ἐξῆγον ὡς θύσοντες τῷ Διί· τὸν δέ τέως μὲν ἡσυχίην ἔχειν, ἐπεὶ δὲ αὐτοῦ πρὸς τῷ βωμῷ κατήρχοντο, ἐς ἀλκὴν τραπόμενον πάντας σφέας καταφονεῦσαι. ἐμοὶ μέν νυν δοκέουσι ταῦτα λέγοντες τῆς Αἰγυπτίων φύσιος καὶ τῶν νόμων πάμπαν ἀπείρως ἔχειν οἱ Ἕλληνες· τοῖσι γὰρ οὐδὲ κτήνεα ὁσίη θύειν ἐστὶ χωρὶς οἴων καὶ ἐρσένων βοῶν καὶ μόσχων, ὅσον ἂν καθαροὶ ἔωσι, καὶ χηνῶν, κῶς ἂν οὗτοι ἀνθρώπους θύοιεν;

По *Причару*, существованіе человѣческихъ жертвоприношеній въ древности у Египтянъ вполнѣ подтверждаются открытыми въ египетскихъ храмахъ изображеніями человѣка, привязаннаго къ дереву, съ воткнутыми въ тѣло ножами; позади его стоятъ пять жрецовъ, а предъ нимъ изображено божество, въ честь котораго, повидимому, все это совершается [39]). Кромѣ того, онъ указываетъ на встрѣчающіяся въ катакомбахъ изображенія обряда, въ которомъ жрецы убиваютъ людей. Относительно послѣднихъ *Вилькинсонъ* находитъ вѣроятнымъ, что въ нихъ изображается посвященіе въ таинства неофитовъ, „идущихъ подъ ножъ жреца, чтобы вступить въ новую жизнь" [40]). На сколько это объясненіе „вѣроятно", я, конечно, судить не могу. Но что онъ говоритъ въ опроверженіе заключенія Причара относительно упомянутыхъ изображеній въ храмахъ, то мнѣ кажется неосновательнымъ. Онъ довольствуется замѣчаніемъ, что одинъ изъ этихъ храмовъ относится ко временамъ позднимъ—къ римской эпохѣ, и что изображенный обрядъ могъ бы считаться человѣческимъ жертвоприношеніемъ только тогда, если можно было бы доказать, что

---

39) *Prichard*, Aegyptische Mythologie, übers. von *Haymann* (1837), стр. 303: Denon hat die Ceremonien der Menschenopfer ausdrücklich in dem Tempel zu Medinet-Abou abgebildet gefunden; und Hamilton hat uns eine vortreffliche Beschreibung eines ähnlichen Vorfalles geliefert, den uns das Täfelwerk eines Gemachs in dem Tempel der Isis zu Tentura darstellt: die Figur eines Menschen mit dem Kopf und den Ohren eines Esels (замѣтимъ, что ослы считались животными, посвященными тому же Тифону, которому приносились въ жертву и люди) sieht man auf dem Boden knieend und an einen Baum gebunden. In seiner Stirn stecken zwei Messer, zwei in seinen Schultern eines in seinem Schenkel und ein anderes in seinem Unterleibe. Fünf Priester, welche Habichts-und Hundeköpfe haben und Messer in ihren Händen halten, stehen in einer Reihe dahinter. Der Gott ist in langen weissen Gewändern gekleidet und hält den Krummstab und die Wanne des Osiris in seinen Händen.

40) *Wilkinson*, Manners und Customs of the Ancient Egyptians, V (=second Series, II, 1841), стр. 342, прим. 5: The men put to death in the ceremonies represented in the tombs of the kings appear to be either *Neophytes*, who were required to «pass under the knife of the priest» previous to initiation, and a *new ife*; or those condemned to a particular fate hereafter. При этомъ онъ ссылается на другое мѣсто своего сочиненія, I (first Series), стр. 267, гдѣ сказано только, что ceremony of passing under the knife of the Hierophant, was merely emblematic of the regeneration of the neophyte. На счетъ же самаго существованія подобнаго обряда онъ говоритъ въ примѣчаніи, тамъ же: *I suppose* some of the headless figures in the tombs of the kings, at Thebes, refer to this ceremony. Вотъ и все, что мы у него находимъ въ подтвержденіе его мнѣнія.

изображенные въ нихъ люди дѣйствительно жили въ то время [41]). Но, во-первыхъ, онъ забываетъ, что мы въ правѣ отъискивать и въ произведеніяхъ позднѣйшаго времени слѣды глубочайшей старины: во-вторыхъ, подобное изображеніе находится не въ одномъ только храмѣ, о которомъ говоритъ Вилькинсонъ. Вообще онъ считаетъ допущеніе человѣческихъ жертвоприношеній несогласнымъ съ гуманнымъ характеромъ „цивилизованнаго" египетскаго народа [42]). Напротивъ, мнѣ кажется, что если бы мы даже не имѣли никакихъ свидѣтельствъ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ въ Египтѣ, то и тогда не имѣли бы никакого *основанія* отрицать существованіе у нихъ въ древнѣйшія времена этого обычая, который мы встрѣчаемъ въ исторіи всѣхъ другихъ народовъ.

Несравненно болѣе интереса представляетъ для насъ вопросъ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у древнихъ Индійцевъ. Мнѣніе о небывалости у нихъ подобнаго обычая, это мнѣніе, основанное на совершенно ложныхъ, ненаучныхъ соображеніяхъ, играло, естественнымъ образомъ, замѣчательную роль и въ вопросѣ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у Грековъ. Поэтому намъ прійдется заняться Индійцами съ бо́льшею обстоятельностью.

[41]) *Тамъ же*, V, стр. 343, прим. 2: The learned Prichard thinks that a subject described from the temple of Tentyra proves this custom to have existed in Egypt. But that temple is of late Ptolemaic and Roman date, and «the figure of a man, with the head and ears of an ass...» can scarcely be an argument in favour of a human sacrifice, *unless men of that description were proved to have lived in those days*.

[42]) *Тамъ же*, стр. 343: Indeed, if from this any one were disposed to infer the existence of such a custom in former times, he must admit that it was abandoned long before the erection of any existing monument, consequently ages prior to the accession of the Amosis, whose name occurs in the sculptures; long before the Egyptians are mentioned in sacred history; and long before they were that people we call Egyptians. For it is quite incompatible with the character of a nation, whose artists thought acts of clemency towards a foe worthy of record, and whose laws were distinguished by that humanity which punished with death, the murder even of a slave. (Особенно послѣднее обстоятельство тутъ ничего не доказываетъ: въ Греціи подобнымъ образомъ воспрещалось убивать рабочаго быка). Ср. *тамъ же* стр. 341: But from its being (т. е. человѣческихъ жертвоприношеній) directly contrary (?) to the usages of the Egyptians, and totally inconsistent with the feelings of a civilised people, it is scarcely necessary to attempt a refutation of so improbable a tale: and Herodotus justly blames the Greeks for supposing «that a people to whom it was forbidden...» и т. д. Относительно «the feelings of a civilised people» смотри, что̀ онъ самъ говоритъ о презрѣніи, въ которомъ находились у Египтянъ всѣ красноволосые люди, *тамъ же*, стр. 344 сл.

§ 22.

Человѣческія жертвоприношенія у Индійцевъ.

Лассенъ въ первомъ изданіи своихъ „Индійскихъ древностей" утверждалъ, что Индійцы *ведическихъ* временъ вообще не знали *кровавыхъ* жертвоприношеній, и старался отрицать древность и значеніе тѣхъ примѣровъ, на которые указывалъ *Кунъ* [1]). Этимъ мнѣніемъ Лассена воспользовался *Дункеръ* въ своей исторіи Греціи и, благодаря, вѣроятно, высокому значенію, которое приписывается Индійцамъ въ семьѣ Индогерманцевъ, онъ счелъ необходимымъ объяснять существованіе приношеній людей въ жертву у Грековъ заимствованіемъ отъ *Финикіянъ* [2]). Руководясь этимъ взглядомъ, онъ объясняетъ въ этомъ смыслѣ единственный упоминаемый имъ примѣръ такого жертвоприношенія, именно, въ культѣ Зевса Лафистія [3]). При этомъ онъ, повидимому, вовсе не обратилъ вни-

[1]) *Kuhn*, въ *Jahrb. f. wiss. Krit.* 1844, I, стр. 102, указалъ нѣсколько примѣровъ приношенія *лошади* въ жертву. *Lassen*, Indische Alterthumskunde, I, въ первомъ изданіи (1847), стр. 792, признается, правда, что тогдашняго знакомства съ Ведами недостаточно для рѣшенія вопроса: Es muss eine genauere Bekanntschaft mit diesem Theile der Vêda [Jagurvêda] abgewartet werden, um entscheiden zu können, ob er zu den ältesten gehöre; тѣмъ не менѣе, стараясь подвергнуть сомнѣнію значеніе приводимыхъ примѣровъ изъ Ведъ и изъ Маhабhараты онъ дѣлаетъ, наконецъ, свой выводъ: *Thieropfer kommen im Vêda wenn überhaupt, wenigstens sehr selten vor.*

[2]) *Duncker*, Geschichte des Alterthums, III (Gesch. Griechenlands, I. 1856), стр. 67: Menschenopfer sind bei den *Arja* in Indien wie in Iran *so gut wie unerhört* und dem Sinne ihrer religiösen Anschauungen widersprechend; wo wir sie [in Griechenland] finden, werden wir dieselben *demnach* fremdem Einfluss, der Nachbildung fremder Kulte zuzuschreiben haben.

[3]) *Duncker*, тамъ-же стр. 67, утверждаетъ, что культъ *Зевса Пожирателя* (Verschlinger) былъ въ прочей Греціи вполнѣ неизвѣстенъ [?], и что онъ напоминаетъ собою культъ *Молоха*. Богатства Миніѳцевъ, у которыхъ почитался Ζεὺς Λαφύστιος, объясняется торговлею съ Финикіянами. Стр. 69, онъ говоритъ: Der *Melikertes*, welchen die Sage zum Sohne des *Athamas* macht, ist deutlich der *Melkarth* der *Phönikier*. Vom Isthmos sollte er sich in's Meer gestürzt haben. Der vornehmste Gott der fremden Seefahrer konnte den Griechen kaum anders, [denn] als eine Gottheit des Meeres erscheinen... Wie der Name zeugt die Abstammung, welche die Griechen dem Melikertes geben, für den phönikischen Ursprung. Er ist der Sohn der Tochter [Ino] des Kadmos, des Vertreters alles phönikischen Wesens bei den Hellenen.

манія на существованіе этого обычая у всѣхъ другихъ индогерманскихъ народовъ или забывлъ, что, напрпм., относительно *Германцевъ Яковъ Гримъ* уже гораздо раньше доказалъ существованіе его [4]). На несостоятельность мнѣнія Дункера о заимствованіи указалъ уже *Велькеръ*, причемъ онъ самъ однако опирался на недоказанномъ предположеніи, что фанатизмъ жреческаго сословія могъ вызвать подобное явленіе у различныхъ народовъ и безъ чужаго вліянія [5]).

Если мы обратимся къ мнѣнію *Лассена*—о небывалости кровавыхъ жертвъ въ древнѣйшія времена Индіи, то мы увидимъ, что оно вытекаетъ изъ предположенія, будто бы древнѣйшимъ предметомъ жертвоприношеній служили растительныя жертвы—у Индійцевъ напитокъ, приготовляемый изъ извѣстнаго растенія *сома* (Sôma) [6]). Этого убѣжденія придерживаются ученые и до сихъ поръ, и основываютъ на

---

[4]) *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, 1-е изд. (1835), стр. 26 сл. Ср. выше, стр. 212, прим. 16.

[5]) *Welcker*, Griechische Götterlehre, I, (1857), стр. 206, прим. 3: Es ist eine *sonderbare Folgerung*, weil bei den *Arja* in *Indien* wie in *Iran* Menschenopfer «*so gut wie unerhört*» seyen, so müsse das Opfer im Geschlecht der Athamantiden von den phönikischen des Moloch hergeleitet werden. Auf diese Spitze der Opferpflicht sind auch andere Vöker durch gestrenges *Priesterthum* oder durch Noth und Angst des Volks hinaufgetrieben worden. In *Schweden* wurde bei Hungersnoth, Landesnoth—der König geopfert. Тутъ мы видимъ вліяніе той громадной путаницы, которую *Крейцеръ*, не смотря на свои важныя заслуги, ввелъ въ изученіе религіи и миѳологіи приписываньемъ слишкомъ важной роли *жреческому сословію* при установленіи народныхъ вѣрованій. Вообще это направленіе, вмѣстѣ съ Крейцеровскимъ *символизмомъ*, принесло, по моему убѣжденію, много вреда наукѣ. Такъ, напр., эта послѣдняя теорія (символизмъ) успѣла вполнѣ парализировать ученый и въ высшей степени добросовѣстный трудъ Гергарда—*Gerhard*, Griechische Mythologie, 2 т. (1854). Противъ Крейцеровской теоріи о роли жреческаго сословія возставалъ уже Отф. Мюллеръ. *O. Müller*, Kleine deutsche Schriften, II (1848), стр. 4: [Creuzer] stellt überall Priester *einem spracharmen Volke ohne grossen Vorrath von Begriffen* entgegen... Aber woher schöpft er diese Ansicht? Gewiss nur aus der Analogie der Verfassungen Aegyptens und Indiens, welches rein künstliche Zustände sind, welche doch wahrscheinlich auf Unterdrückung beruhen (относительно Индіи взглядъ Мюллера, сколько мнѣ извѣстно, вполнѣ подтвердился). In Griechenland ist kaum eine Spur einer so krassen Gegenüberstellung, sowenig als im Alten Testamente, der Hauptquelle aller Religionsgeschichte. Ср. его Proleg. стр. 237 и 250.

[6]) *Lassen*, ук. соч. I, 1-е изд., стр. 789, и 2-е стр. 931: Bei den arischen Indern und den ihnen am nächsten verwandten östlichen Iraniern *war ohne Zweifel das Sôma-Opfer das älteste*

немъ свои выводы [7]). Посмотримъ на какомъ основаніи дѣлаетъ Лассенъ свое заключеніе, важность котораго для насъ не подлежитъ сомнѣнію. Во второмъ изданіи перваго тома своихъ „Индійскихъ древностей“ (такъ же какъ и въ первомъ изданіи) онъ говоритъ: „У арійскихъ Индійцевъ и у ближайшихъ родственниковъ ихъ, восточныхъ Иранцевъ, самымъ древнѣйшимъ жертвоприношеніемъ слѣдуетъ, *безъ сомнѣнія*, считать приношеніе *сомы* (Sôma-Opfer). У Индійцевъ въ ведическое время оно является самымъ сильнымъ (das wirksamste) и самымъ священнымъ, будучи посвящаемо преимущественно божеству Индрѣ... Этому напитку [приготовленному изъ соку растенія] приписываются многія свойства: оно питаетъ, даетъ здоровье, защиту и безсмертіе, и ведетъ въ небо. Сами боги наслаждаются и упиваются имъ...“ [8]). „На высокую древность этого культа, продолжаетъ онъ, указываютъ и слѣдующія слова: «Подъ твоимъ предводительствомъ [о сома] наши храбрые отцы пріобрѣли сокровища среди боговъ». Свидѣтельствомъ высокой его древности служитъ еще и *Зендавеста*, по которому отецъ Зороастра былъ четвертымъ изъ роду почитателей *haома*, которые за принесеніе въ жертву соку выжатаго изъ *h*аомы были награждены сыномъ...; *h*аома въ Зендавестѣ является и *растеніемъ*, изъ котораго выжимаютъ сокъ и которое ѣдятъ, и *божествомъ*; *h*аома устраняетъ смерть, даетъ здоровье, пищу, красоту, побѣду надъ гнѣвомъ злыхъ духовъ, уводитъ въ среду святыхъ и служитъ для души небеснымъ путеводителемъ; свой поясъ, украшенный звѣздами, онъ получилъ отъ А*h*урамазды; онъ его прикрѣпляетъ къ вершинамъ горъ и проповѣдуетъ священное слово; онъ защитникъ домовъ, деревень, городовъ и областей. Къ этому общему сходству [Soma и Haoma] можно было бы прибавить еще нѣсколько сходныхъ чертъ, которыя мы однакожъ оставимъ въ сторонѣ, имѣя здѣсь въ виду доказать только *первобытность* (Ursprünglichkeit) *употребленія сомы въ жертву* и почитанія его, какъ божества, у обоихъ народовъ“ [9]).

---

[7]) *Peterson*, Griechische Religion etc., въ Allgem. Encyklopädie d. Künste u. Wiss. I Sect, LXXXII (Griechenland, III), стр. 88, говоритъ: Nun weichen die Opfergebräuche der Inder, Perser, Griechen, Römer und Germanen, wie sie uns zuerst bekannt werden, *gar sehr* [?] von einander ab. *Unzweifelhaft aber tritt bei allen, wenn auch schon in verschiedener Gestalt, das Trankopfer als das älteste uns entgegen.*

[8]) *Lassen*, 2-е изд., стр. 931.

[9]) *Lassen*, тамъ же, стр. 932 сл.—*Peterson*, въ ук. м. стр. 88, и, вводитъ ле-

Вотъ на какихъ основаніяхъ Лассенъ предполагаетъ, что приношеніе въ жертву сомы у Индійцевъ и Иранцевъ „слѣдуетъ считать несомнѣнно самымъ древнѣйшимъ". Если-бы онъ этимъ хотѣлъ сказать, что въ эпоху *отдѣльнаго существованія* этихъ народовъ самымъ стариннымъ жертвоприношеніемъ служило сома, то это не исключало-бы предположенія, что *до* этой эпохи существовали, можетъ быть, и другія, гораздо болѣе древнія жертвоприношенія, но что они уже раньше вышли изъ употребленія, такъ что сома осталось самымъ стариннымъ изъ всѣхъ уцѣлѣвшихъ способовъ приношеній. Этотъ выводъ мы должны были бы признать возможнымъ, хотя и никакъ не безсомнѣннымъ. Но Лассенъ, повидимому, заключаетъ, что и въ *арійскую* и, можетъ быть, еще раньше, въ *индогерманскую* эпоху, это жертвоприношеніе имѣло то же самое значеніе первобытности: съ этимъ-то мнѣніемъ мы едва-ли можемъ согласиться.

Всѣ приведенные Лассеномъ аргументы доказываютъ только, что у обоихъ арійскихъ народовъ сома пользовалось важнымъ значеніемъ и особенною святостью. Если вообще позволительно изъ такихъ данныхъ дѣлать какіе-либо выводы, то изъ нихъ можно было-бы прійти лишь къ тому заключенію, что почитаніе сомы въ разсматриваемую эпоху *отдѣльнаго* существованія этихъ народовъ было явленіемъ еще *новымъ*; и такъ-какъ существованіе его у Индійцевъ и Иранцевъ доказываетъ, что его начало слѣдуетъ отнести къ арійскому періоду, то мы могли-бы судить, что сома стало играть замѣчательную роль лишь въ *исходѣ* этого арійскаго періода. Этотъ способъ заключенія о новости какого-либо явленія въ силу высокаго значенія, приписываемаго ему современниками, кажется мнѣ болѣе естественнымъ, чѣмъ тотъ, котораго придерживается Лассенъ. Такъ, напр., *Фридр. Авг. Вольфъ* изъ важности, которая древними Греками приписывалась *соли*, дѣлалъ заключеніе объ относительной новости ея открытія [10]). Подобнаго способа заключенія при-

тературу относительно почитанія сомы: *Windischmann*, Der Somacult, въ *Abhandl. der Münch. Akad.* т. 4 ч. 2 (1846), philos.-philol. Cl. стр. 127 сл.; *Kuhn*, Herabkunft des Feuers (1859), стр. 118; подробное описаніе приношенія сомы у Индійцевъ даетъ *H. Ewald*, Wissenschaftl. Mittheilungen aus Indien, въ *Göttinger Anz.* 1862, стр. 302. Къ тому прибавимъ еще новѣйшее описаніе: *A. Weber*, Zur Kentniss des vedischen Opferrituals, въ *Indische Studien*, X (1868), стр. 352—396.

[10]) *F. A. Wolf*, Ueber den Ursprung der Opfer, въ его Vermischte Schriften (1802), стр. 268. съ прим.: Wenn man also in Griechenland noch späterhin den Göttern die fettesten Opferstücke ungesalzen aufsetzte, so leitet schon ein alter

держивается и *Шпигель* въ своихъ „Эранскихъ древностяхъ". Онъ находитъ естественнымъ, что ни одно изъ предполагаемыхъ главныхъ миѳическихъ лицъ арійскаго періода не сохранило своего высокаго значенія у Иранцевъ, и что, наоборотъ, изъ главныхъ божествъ Иранцевъ можно прослѣдить только немногихъ въ арійскомъ періодѣ [11]).

Спрашивается, какимъ же образомъ Лассенъ могъ сдѣлать столь странный выводъ изъ фактовъ, способныхъ послужить и къ совершенно противоположному заключенію, и какимъ же образомъ могли другіе не только не замѣтить ошибки, но даже, какъ это дѣлаетъ *Петерсонъ*, основать на выводѣ Лассена свое мнѣніе о первобытности растительныхъ жертвоприношеній у Индогерманцевъ вообще? Я останавливаюсь на этомъ вопросѣ, такъ какъ, по моему, важность его для насъ не подлежитъ сомнѣнію. Тутъ я считаю возможнымъ указать на двѣ причины, легшія несознательно въ основаніе указаннаго взгляда. Во-первыхъ, невольное предположеніе, что въ Ведахъ мы находимъ чуть ли не самое начало человѣческаго развитія; а во-вторыхъ,—что люди первоначально питались только растеніями, которыя, слѣдовательно, и должны были служить древнѣйшимъ жертвоприношеніемъ. Это послѣднее мнѣніе есть не только одно изъ самыхъ распространенныхъ, но и принадлежитъ къ древнѣйшимъ предположеніямъ о первобытномъ состояніи человѣка. Его мы встрѣчаемъ въ древнихъ религіозныхъ памятникахъ Семитовъ [12]), откуда оно, можетъ

Lustspielschreiber das sehr richtig aus den Zeiten her, wo man die Erfindung des Salzes noch nicht gemacht hatte, die tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung den Griechen noch ziemlich neu gewesen sein muss... Ein Dichter der ungefähr um diese Zeit gelebt hat, nennt es das göttliche Salz; *aber öfters ist das ein Ausdruck, der von Dingen gebraucht wird, woran man noch etwas Neues, Sonderbares und Ungewöhnliches bemerkte.*

[11]) *Spiegel*, Erânische Alterthumskunde, I (1871), стр. 435: Alle die erwähnten Gestalten, [aus der arischen Periode] sind in den beiden arischen Mythologien keine Hauptgottheiten, sondern blosse Nebenfiguren und *das hohe Alter derselben macht diesen Stand der Dinge sehr wohl begreiflich.* Als ehrwürdige Denkmale der Vorzeit wollte man sie nicht ganz verstossen, aber andere und jüngere Gottheiten wurden ihnen vorgezogen, weil sie den neuen veränderten Bedürfnissen der Einzelvölker mehr entsprachen und daher den Herzen derselben näher standen. Von den Hauptgottheiten der Erânier sind es nur wenige, die bis in jene ferne Vorzeit hinauf reichen.

[12]) У *Евреевъ: 1 кн. Моис.* I, 29; II, 9 и 16; III, 2 и 18, говорится только объ употребленіи въ пищу *растеній* или ихъ плодовъ. Лишь послѣ потопа, *1 кн.* IX, 3, Богъ позволяетъ Ною употреблять въ пищу и все «одаренное движеньемъ

быть, и перешло къ Иранцамъ [13]); затѣмъ извѣстно, какую роль оно играло у Грековъ [14]), и, наконецъ, сюда можно отнести и тепе-

---

и жизнью». Что *тамъ же*, IV, 3—5, пріятное Богу жертвоприношеніе Авеля состояло изъ перваго приплода его стада, въ то время какъ Каинъ жертвуетъ полевые плоды, слѣдуетъ, кажется, объяснить тѣмъ обстоятельствомъ, что это сказаніе находится въ *ягвистической* части текста, въ то время какъ выше указанныя мѣста находятся въ основномъ, *элоистическомъ* текстѣ; ср. *E. Schrader*, Stud. zur Kritik u. Erkl. d. bibl. Urgeschichte (1863), Anhang: Die Urgeschichte nach dem Berichte des annalistischen und nach dem des prophetischen Erzählers.— *Финикійскій* миѳъ, переданный Санхуніаѳономъ, говоритъ, что первый человѣкъ, Аіонъ, выучилъ прочихъ людей питаться плодами деревьевъ, *Sanchuniath*. fragm. изд. Орелли, стр. 14.

[13]) У *Иранцевъ*: въ *Bundehesh*, гл. 15, разказывается, что Mashya и Mashyâna (первые люди) сперва питались только плодами растеній и водою; но когда злой духъ возымѣлъ надъ ними силу, они стали пить молоко. Отъ этого появились у нихъ болѣзни, которыя заставили ихъ отказаться почти совсѣмъ отъ растительной пищи. За тѣмъ они стали ухудшаться всё болѣе и болѣе; однажды, поймавши животное, они разрѣзали его на куски и изжарили на огнѣ, который они получили отъ небесныхъ геніевъ; отсюда произошелъ обычай оставлять часть животнаго, въ видѣ жертвы, небеснымъ существамъ; *Spiegel*, ук. соч. стр. 473. По словамъ *Фирдуси* люди стали ѣсть мясо не раньше царствованія Yima; это указаніе, говоритъ Шпигель, подтверждается древнѣйшею частью Авесты (*Yaçna*, 32, 8). На сродство этого мѣста Зендавесты съ *1 кн. Моис.* IX, 3, указалъ *Виндишманнъ* въ своихъ Zoroastrische Studien (1863). См. *Spiegel*, *тамъ же*, стр. 455; ср. стр. 514 и 525.

[14]) *Hesiod.* Oper. 115, говорится о людяхъ золотаго вѣка:

τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων·
θνῆσκον δ' ὥς ὕπνῳ δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη, πολλόν τε καὶ ἄφθονον...

Тамъ же, стр. 145, о людяхъ желѣзнаго (третьяго) вѣка говорится:

...οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες· οὐδέ τι σῖτον
ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν,
ἄπλητοι....

Изъ *Стравона* видно, что ученіе о воздержаніи отъ всякой (?) животной пищи (основанное на ученіи метемпсихозы?) приписывалось въ древности *Пиѳагору*. *Strab.* XV, 1, 65 (Casaub. стр. 716), на вопросъ индійскаго мудреца Мандана посолъ Александра Вел., Онисикритъ, отвѣчаетъ: ὅτι καὶ Πυθαγόρας τοιαῦτα [τοῖς Ἰνδοῖς] λέγει, κελεύει τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι. *Плутархъ*, написавшій двѣ рѣчи противъ ѣденія мяса, слѣдуетъ этому же предположенію, *Plut.* De esu carnium, I, 1, (ed. Dübner. стр. 1215). То же дѣлаетъ и жизнеописатель Пиѳагора *Порфирій*, авторъ сочиненія De abstinentia ab esu animalium въ 4 книгахъ, *Porph.* Vita Pyth. 39. Ср. *Jambl.* De vita Pythag. 97.

решнюю секту въ Европѣ, воздерживающуюся отъ употребленія мяса [15]).

Вслѣдствіе этого же предположенія и на основаніи подобной же ошибки, какъ Лассенъ, увлекся раньше его и самъ *Фр. Авг. Вольфъ*, сдѣлавшій такой же выводъ изъ еврейскихъ миѳологическихъ преданій, какъ Лассенъ изъ Ведъ [16]).

Я не намѣренъ оспаривать возможность или даже вѣроятность, что въ началѣ человѣческаго развитія дѣйствительно употреблялась только растительная пища, но я возстаю однако противъ того направленія, которое смотритъ на Веды, на Священное Писаніе или на какой либо другой *письменный* памятникъ, какъ на *прямое* свидѣтельство о самомъ началѣ человѣческаго развитія. На счетъ Ведъ я

---

[15]) Общество такъ-называемыхъ *Вегетаріанцевъ* («Vegetarianer», «Freunde der natürlichen Lebensweise») существуетъ теперь въ многихъ городахъ Германіи, въ Нордгаузенѣ, Берлинѣ, Дрезденѣ, Вѣнѣ, Бернѣ и др. Члены этого общества обязуются не употреблять ни мяса, ни спиртуозныхъ напитковъ. (Въ Нордгаузенѣ недавно появилась поваренная книга этого общества во 2-мъ изданіи, въ которомъ описывается приготовленіе 146-ти кушаній и напитковъ). Вегетаріанцы ссылаются, между прочимъ, на ученіе Пиѳагора, Спинозы, Вольтера и др. и на изрѣченія Гумбольдта, Кювьера, Гиртля и другихъ. До послѣдняго времени главою у нихъ былъ *Эд. Бальцеръ* († 1871, авторъ книги Pythagoras der Weise von Samos, ein Lebensbild, Nordhausen, 1868, и многихъ другихъ соч.). Тенденція этой секты (естественная религія въ противоположность откровенной) изложена въ книгѣ: *Baltzer*, Alte und neue Weltanschauung, 4 т. (Критика первыхъ двухъ томовъ въ *Liter. Centralbl.* 1851 № 31). Литературу вопроса о воздержаніи отъ животной пищи можно найти въ *Baltzer*, Die natürliche Lebensweise, der Weg zur Gesundheit und socialem Heil (1867). Относительно ошибочнаго мнѣнія будто въ теплыхъ странахъ, въ странахъ первоначальнаго развитія народовъ, люди почти вовсе не нуждаются въ животной пищѣ, см. *F. Engel*, въ *Zeitschr. f. Ethnol.* III, стр. 26: Es liegt also trotz und entgegen aller Theorie die Thatsache klar vor, dass der Mensch unter der heissen Sonne den Fleischgenuss nicht scheut, im Gegentheil ein sehr ausgeprägtes, instinctives und physiologisch begründetes Bedürfniss nach demselben an den Tag legt.—Es ergiebt sich *der grösste Fleischverbrauch in der heissen Zone.*

[16]) *Wolf*, ук. соч. стр. 262: Anfänglich bestanden bei mehreren Nationen die Opfer fast durchgängig blos in Kräutern, Wurzeln und Baumfrüchten, als den ältesten und allgemeinsten Nahrungsmitteln der über den thierischen Zustand noch wenig erhabenen Menschen; стр. 264: Bei dem allen darf man als bekannt annehmen, dass das Essen sowol, als das Opfern von Fleisch erst unter die jüngern Erfindungen unkultivirter Nationen gehört, wovon man noch keine Spur in ihren allerfrühsten Zuständen antrifft. Въ подтвержденіе своего мнѣнія, что растительная пища первобытнѣе животной, онъ ссылается, стр. 265, на *1 кн. Моис.* I, 29 и IX, 3.

укажу только на слѣдующія слова Шпигеля: „Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что *арійскій* періодъ давно уже пересталъ существовать, когда появился первый стихъ ведическихъ гимновъ“ [17]). Вспомнимъ, что арійскому періоду предшествовалъ еще необозримый періодъ единства всѣхъ *индогерманскихъ* народовъ, которому въ свою очередь должно было предшествовать чрезвычайно продолжительное развитіе.

Послѣ этого отступленія я обращаюсь къ обычаю *приношенія людей въ жертву у Индійцевъ*,—обычаю, который, по моему убѣжденію, благодаря именно незначительности слѣдовъ, оставленныхъ имъ въ Ведахъ, можетъ пока считаться гораздо древнѣйшимъ обычаемъ, чѣмъ жертвоприношеніе сомы.

Въ такъ-называемомъ „Бѣломъ Яджурведѣ“ важную часть ученья о обрядахъ составляетъ *пурушамедhа* (purushamedha), т. е. приношеніе человѣка въ жертву. *Кольбрукъ*, отрицая существованіе подобныхъ жертвоприношеній въ Индіи, объяснялъ всю эту часть Бѣлаго Яджурведы аллегорически [18]). За тѣмъ *Ротъ* [19]) и *Вильсонъ* — въ статьѣ о приношеніи людей въ жертву въ древней Индіи [20])—обратили болѣе серьезное вниманіе на этотъ вопросъ, но могли основывать свои выводы лишь на одномъ сказаніи о Сунаhсепѣ (Çunahçepha), какъ оно встрѣчается въ Рамаянѣ и въ комментаріяхъ къ Ригведѣ (Aitareya Brâhmana). Но впервые лишь *Максъ Мюллеръ* прямо высказался въ пользу предположенія о существованіи такихъ жертвоприношеній въ древнѣйшія времена Индіи [21]). Онъ указалъ на еще одно сказаніе (Aitar. Brâhm. II, 8 или VI, 8), гдѣ говорится о томъ, какъ жертвенная сила переходила отъ человѣка сперва въ лошадь, за тѣмъ въ быка, овцу, козу и, наконецъ, перешла въ жертвенный хлѣбъ. Къ этому сказанію онъ замѣчаетъ: „Смыслъ этого сказанія

---

[17]) *Spiegel*, ук. соч. стр. 445: Nichts kann gewisser sein, als dass die arische Periode längst zur Vergangenheit gehörte, ehe das erste Wort eines vedischen Hymnus gedichtet war.

[18]) *Colebrooke*, Miscellaneous Essays, I, стр. 61 сл. См. *Lassen*, I, стр. 935. (Для облегченія справокъ я счелъ нужнымъ цитировать здѣсь и санскритологическую литературу, при чемъ придерживался преимущественно указаній Лассена и Вебера).

[19]) *Roth*, Die Sage von Çunahçepa въ Indische Studien, I (1850), стр. 457—464; II, стр. 112—123.

[20]) *Wilson*, On Human Sacrifices in the Ancient Religion of India, въ *Journal of the Royal Asiatic Society*, VIII (1852), стр. 96—107.

[21]) *Max Müller*, History of Ancient Sanscrit Literature (1859), стр. 419 сл.

состоитъ по всѣму вѣроятію въ томъ, что въ прежнія времена всѣ эти животныя дѣйствительно были приносимы въ жертву. Относительно лошадей и быковъ мы это знаемъ навѣрное, хотя эти жертвы и вышли потомъ изъ употребленія. Овцы же и козы жертвовались въ гораздо позднѣйшее время. Когда плоды растеній заступили мѣсто кровавыхъ приношеній, то авторъ нашего мѣста желалъ, повидимому, показать, что въ извѣстныхъ жертвоприношеніяхъ эти жертвенные рисовые хлѣба (rice-cakes) были равносильны мясу животныхъ" [22]).

Но первый ученый, разсмотрѣвшій основательно вопросъ не только о жертвоприношеніяхъ ведическаго времени вообще, но и преимущественно о приношеніи людей въ жертву—это *Альбрехтъ Веберъ* [23]) Благодаря его статьѣ: „О приношеніи людей въ жертву у Индійцевъ ведическаго времени", прочитанной имъ въ собраніи Нѣмецкаго Восточнаго Общества въ 1863 г., не подлежитъ больше ни малѣйшему сомнѣнію, что въ старину въ Индіи люди дѣйствительно приносились въ жертву [24]).

Здѣсь я постараюсь передать вкратцѣ тѣ данныя, на которыхъ Веберъ основываетъ свои выводы; но прежде я считаю нужнымъ при-

---

[22]) *Max Müller*, тамъ же: «The drift of this story is most likely, that in former times all these victims had been offered. We know it for certain in the case of horses and oxen, though afterwards these sacrifices were discontinued. As to sheep and goats they were proper wictims to a still later time. When vegetable offerings took the place of bloody victims, it was clearly the wish of the author of our passage to show that, for certain sacrifices, these rice-cakes were as efficient, as the flesh of animals.» Приведено Веберомъ въ *Ztschr d. DMG.* XVIII, стр. 263.

[23]) *A. Weber*, Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals, въ *Indische Studien*, X (1868), стр. 321—396. Къ сожалѣнію, окончаніе этой статьи еще не вышло. За тѣмъ: *его же*, Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, находится въ *Zeitschr. der DMG.* XVIII (1864), стр. 262—287, и съ немногими прибавленіями въ его Indische Streifen, I.

[24]) *Lassen*, I, 2-е изд., стр. 935: A. Webers genauer Bekanntschaft mit allen hieher gehörenden Schriften verdanken wir eine ausreichende Auskunft über diesen Gegenstand. *Es lässt sich nicht mehr läugnen, dass Menschenopfer in der alten Zeit von den Indern verrichtet wurden.* Интересно замѣтить, что, въ виду этого результата, Лассенъ считаетъ нужнымъ утѣшать себя и читателей указаніемъ на существованіе подобной же дикости и у другихъ индогерманскихъ народовъ, стр. 936: Wenn übrigens die alten Inder nicht von dem Vorwurf freigesprochen werden können, die Gräuel der Menschenopfer zugelassen zu haben, so theilen sie dieses Schicksal mit den Römern, den heidnischen Deutschen, Skandinaviern und Slaven.

вести еще и сказаніе о *Сунаhсепѣ*, указанное раньше Ротомъ и Вильсономъ [25]).

Въ эпосѣ *Рамаянѣ* (I, 65,5 слл.) сущность разказа о Сунаhсепѣ состоитъ въ слѣдующемъ: Однажды, когда царь Амбариша (Ambarîsha) собирался сотворить жертвоприношеніе, Индра увелъ у него назначенное въ жертву животное, послѣ чего жрецъ обязалъ царя, или возвратить животное, или замѣнить его *человѣкомъ*. Тогда покаянникъ Ричиhа (Rikîha) *продалъ царю своего сына* Сунаhсепу за сто тысячъ коровъ. Амбариша приводитъ Сунаhсепу къ знаменитому Висвамитрѣ, чтобы тотъ принесъ его Индрѣ въ жертву. Висвамитра. сжалившись надъ Сунаhсепою, уговариваетъ своихъ сыновей *предложить царю въ жертву самихъ себя*. Но сыновья на это не соглашаются, за что ихъ отецъ и проклинаетъ, чтобы они подобно сыновьямъ Васишты, которыхъ онъ проклялъ раньше, блуждали по свѣту, *питаясь собачьимъ мясомъ*. Сунаhсепѣ же онъ передаетъ молитву къ Индрѣ (по иной редакціи — двѣ молитвы: къ Индрѣ и Вишну), вслѣдствіе которой тотъ получилъ отъ Индры долгую жизнь и славу [26]). Здѣсь замѣтимъ только мимоходомъ, что подобно тому, какъ у многихъ народовъ мотивъ о *ѣденіи собачьяго мяса* является тѣсно связаннымъ съ преданіями о людоѣдствѣ, такъ же точно здѣсь онъ связанъ, повидимому, съ разказомъ о человѣческомъ жертвоприношеніи.

Въ гораздо болѣе рѣзкой формѣ этотъ разказъ сохранился въ *Пуранѣ Бhагаваты* (IX, 7, 6): Бездѣтный царь Hariçkandra вымолилъ себѣ у Варуны сына, по имени Роhита, котораго онъ однако *обязался принести* въ послѣдствіи *въ жертву*. Когда Роhита выросъ и узналъ о своемъ назначеніи, онъ бѣжалъ въ лѣсъ, гдѣ, по совѣту Индры, пробылъ цѣлыхъ шесть лѣтъ. Купивши, наконецъ, у Аджигарты сына его Сунаhсепу, онъ свелъ его къ своему отцу, который между тѣмъ, вслѣдствіе не сдержаннаго обѣта, былъ удручаемъ водянкою. Тогда Сунаhсепа *былъ принесенъ въ жертву*, вмѣсто Роhиты, и царь выздоровѣлъ [27]).

[25]) См. выше, прим. 19 и 20. Это сказаніе, благодаря своему важному значенію, подвергалось неоднократному изслѣдованію: *Max Müller*, Hist. of Anc. Sanscr. Lit. стр. 408—419 и 573—588; *Streiter*, de Sunahsepo dissert. inaug.(Берл. 1861).

[26]) *Lassen*, I, приложеніе I, 15. Стр. IX. Новѣйшій переводъ: *M. Haug*, The Aitareya Brâhmanam of the Rigveda... ed. transl. and expl. (1863), Vol. II. стр. 460 сл.

[27]) *Lassen*, I, прилож. I, 11, стр. VIII.

Aitareya Brâhmana (VII, 3, 1 сл.) передаетъ начало этого разсказа почти одинаково съ Пураною Б*h*агаваты, но представляетъ важное измѣненіе въ концѣ: Ни одинъ жрецъ не соглашался принести Суна*h*сепу въ жертву. Тогда отецъ его Аджигарта *взялся самъ заколоть своего сына*. Но, благодаря пламеннымъ молитвамъ, съ которыми Суна*h*сепа обратился къ разнымъ божествамъ, между прочими и къ Варунѣ, онъ былъ *выслушанъ и помилованъ* этимъ послѣднимъ, оковы свалились съ его тѣла. Затѣмъ царь выздоровѣлъ; Суна*h*сепа же былъ *принятъ въ число жрецовъ* и получилъ прозваніе Деваврата, т. е. преданный Богу [28]).

Въ древнѣйшемъ же памятникѣ индійской письменности, въ *Ригведѣ* (I, 34, 11—13 и V, 2, 7), упоминается только, что *привязаннаго къ столбу Суна*h*сепу освободилъ Варуна или Агни*; о назначеніи его быть принесеннымъ въ жертву, по словамъ *Лассена*, ничего не говорится. Отсюда Лассенъ заключаетъ, что вышеприведенные подробные разказы о приношеніи въ жертву, въ которыхъ Ро*h*ита и Суна*h*сепа спасаются отъ смерти, были *придуманы* (?) *позднѣйшими* съ тѣмъ только, чтобы вывести изъ употребленія подобныя жертвоприношенія. Этому предположенію однакожъ противорѣчитъ вышеприведенный разказъ изъ Б*h*агаватапураны, гдѣ Суна*h*сепа приносится въ жертву на самомъ дѣлѣ [29]).

---

[28]) *Lassen*, I, стр. 715 сл.

[29]) *Lassen*, I, стр. 716: Es erhellt hieraus, dass die Verfasser der in Rede stehenden Sage [Râmâyana u. Ait. Brâhm.] diese kurzen Anspielungen benutzt haben, um eine ausführliche Erzählung zu *dichten*, deren Zweck ist, gegen die Greuel der Menschenopfer zu eifern; dies geschicht dadurch, dass Rohita und Çunahçepa vom Opfertode gerettet wurden. Не обладая достаточнымъ знакомствомъ съ древнѣйшею санскритскою литературою, я не въ состояніи подвергнуть этого мнѣнія окончательной критикѣ. Въ подтвержденіе однакожъ моего сомнѣнія, я приведу слѣдующее: *Во-первыхъ*, въ болѣе извѣстной мнѣ греческой литературѣ я не встрѣчалъ, чтобы религіозныя преданія (миѳы) когда-либо *придумывались*. *Отфридъ Мюллеръ* и преимущественно *Давидъ Штраусъ* (взгляды которыхъ на миѳы могутъ, какъ мы уже замѣтили выше, все еще считаться самыми просвѣщенными) давно уже выказали ошибочность подобныхъ предположеній. *Otfr. Müller*, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythol. (1825) стр. 119—124, гдѣ между прочимъ говорится, стр. 123: «Diese *Veränderungen* (des Mythus) haben grösstentheils *grade darin ihren Grund, dass man den Mythus für Wahrheit nahm;* denn eben desswegen musste er den Erkenntnissen und Ideen der Zeit, die ihn behandelte, passend und gerecht werden Leben Jesu, I, 3-е изд. § 14, ср. выше, стр. 41. Лассенъ, говоря о *придуманномъ миѳѣ*, долженъ доказать, что люди, составлявшіе его, не вѣрили въ святость религіознаго преданія. *Во-вторыхъ*, ут-

Перейдемъ теперь къ тѣмъ даннымъ, на которыя указываетъ *Веберъ*.

Упомянутое раньше сказаніе въ *Aitareya Brâhmana* (VII, 13—18), обратившее на себя впервые вниманіе Макса Мюллера, Веберъ нашелъ почти въ одинаковомъ видѣ еще и въ другомъ мѣстѣ (*Çatapatha Brâhmana* I, 2, 3, 6); вотъ его содержаніе:

„Боги брали сначала *человѣка* (purusha) вмѣсто жертвы. Тогда жертвенная сила (medha, собств. „жертва") перешла изъ человѣка въ *лошадь*. Они взяли лошадь; тогда она изъ лошади перешла въ *быка*. И такъ дальше, жертвенная сила переходила изъ быка въ *овцу*, изъ овцы въ *козу*, а изъ козы въ землю. Раскопали землю, ища ее, и нашли ее въ видѣ *рису* и *ячменя*. Поэтому, сколько было силы въ *этихъ пяти животныхъ*, столько силы, для того, кто это знаетъ, хранится въ этомъ (изъ рису или ячменя) состоящемъ *жертвенномъ хлѣбѣ* (havis). Молотыя зерна соотвѣтствуютъ волосамъ, подливаемая вода—кожѣ, смѣшеніе—мясу, окрѣпшій пирогъ—костямъ, а намазываніе жертвеннымъ саломъ—мозгамъ. Такимъ образомъ въ жертвенномъ хлѣбѣ содержатся пять составныхъ частей животнаго [30]).

верждая, что въ Ригведѣ не говорится о назначеніи Сунаhсепы въ жертву, Лассенъ долженъ былъ бы доказать, что слова: «привязанный къ столбу» не могутъ означать: «обрѣченный въ жертву». Мы увидимъ дальше, что люди и животныя, приносимые въ жертву, привязывались къ столбу. *Наконецъ*, если ни въ Ригведѣ, ни въ какомъ-либо другомъ древнемъ источникѣ не говорилось ничего о жертвоприношеніи Сунаhсепы, то остается непонятнымъ, кому могло прійти въ голову, приписывать самому древнѣйшему памятнику небывалое сказаніе о жертвоприношеніи его, если цѣль при этомъ состояла именно въ устраненіи подобнаго обычая. Мы дальше увидимъ, что и *Веберъ*, дѣлающій свои выводы гораздо осторожнѣе Лассена, чуть ли не впадаетъ въ ту же самую ошибку, именно, предполагая *сознательное искаженіе религіозныхъ сказаній*. Тутъ я прошу сравнить только, что̀ онъ говоритъ о хитрости браминовъ (der priesterliche Schlausinn) въ *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 275.

[30]) *Weber*, въ *Zeitschr. d. DMG.* XVIII, стр. 262 сл. Не могу не указать здѣсь на нелѣпое мнѣніе *Вурма*, который, не смотря на всѣ доводы, старается оправдать Индійцевъ отъ упрека въ приношеніи человѣческихъ жертвъ. *Paul Wurm*, Geschichte der indischen Religion (1874), стр. 107: Wir haben aus diese öfter widerkehrenden Stelle nicht geschlossen, dass bei den alten Ariern wirklich Menschenopfer vorgekommen sein müssen. Man bekommt eher den Eindruck, *dass hier die verschiedenen Geschöpfe nach ihrem Werth aufgezählt seien, um zu rechtfertigen, dass fast keine Thieropfer mehr von den Hindus dargebracht werden* (непонятно!). Damit ist nicht ausgeschlossen, dass von dravidischen Völkern wirklich Menschenopfer dargebracht wurden, und dass die Arier die *Grösse* eines solchen Opfers anerkannten. Въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ вслѣдъ за тѣмъ указы-

Въ этомъ сказанiи человѣкъ, лошадь, быкъ, овца и коза суть, по-видимому, тѣ же *„пять главныхъ жертвенныхъ животныхъ“*, о которыхъ упоминается и въ другихъ мѣстахъ, и которыя дѣйствительно употреблялись въ жертвенное дѣло въ одномъ изъ самыхъ священныхъ обрядовъ всего ритуала, а именно при такъ называемомъ agnicayanam, т. е. при постройкѣ жертвеннаго алтаря. Но прежде чѣмъ перейдемъ къ описанiю этого обряда, представимъ еще одно индiйское сказанiе, имѣющее нѣкоторое сходство съ только что приведеннымъ.

Это сказанiе дошло до насъ въ трехъ различныхъ видахъ: въ Çatapatha Brâhmana, въ Kâthakam и, наконецъ, въ Taittirîya Samhitâ. Содержанiе его въ *Catapatha Brâhmana* состоитъ въ слѣдующемъ: У *Ману* былъ *быкъ, котораго голосъ имѣлъ силу убивать людей* изъ народу Асура и Ракша (вѣроятно, враждебныхъ племенъ). Два жреца этихъ народовъ отправились къ Ману. Пользуясь его *благочестiемъ* (sic!), они уговорили его принести этого быка въ жертву. Но убiйственный голосъ быка перешелъ въ жену Ману, что было для нихъ

ваетъ, что въ одномъ изъ сказанiй о Суна*h*сепѣ никто изъ другихъ жрецовъ не согласился принести его въ жертву, а согласился только родной отецъ, жрецъ Аджигарта, за 300 коровъ, въ чемъ, въ послѣдствiи, спасенный Суна*h*сепа упрекалъ его. За тѣмъ онъ продолжаетъ: Diese Sage verräth sicherlich einen *Abschen* der damaligen Brahmanen vor dem Menschenopfer, und dass dasselbe früher bei den Ariern Sitte gewesen, kann man daraus ebensowenig schliessen, als aus der Erzählung von der Opferung Isaaks, dass bei den Hebräern Menschenopfer vorgekommen seien. Что за сумбуръ! Индiйцы питаютъ глубокое отвращенiе къ человѣческимъ жертвоприношенiямъ, но признаютъ высокое значенiе ихъ. Они желаютъ устранить ихъ и пишутъ цѣлый ритуалъ для подобныхъ жертвоприношенiй, вмѣсто того, чтобы хоть разъ указать на низкое, дравидское происхожденiе этого обычая! И все это дѣлается на основанiи слѣдующихъ постулатовъ, *тамъ же*, стр. 57: Der theologische Charakter der Veda-Religion stimmt noch weniger zu der Existenz von Menschenopfern als der des eigentlichen Brahmanismus, denn es ist in den Veda-Liedern eine heitere Lebensanschauung vorherrschend und es fehlt eine tiefere Sündenerkenntniss; oder wenn man bei den Menschenopfern nicht auf eine tiefere Sündenerkenntniss schliessen darf — то и на то есть такой способъ: so rührt es vom blutdürstigem Sinn der Völker her, aber auch dieser Sinn lässt sich in den Veda-Liedern nicht nachweisen. Ср. что говоритъ о кроткомъ характерѣ **Египтянъ** Вилькинсонъ, выше, стр. 219, прим. 42. Указываю на *Вурма* только въ оправданiе обстоятельности, съ которою излагаю всѣ факты, вмѣсто того, чтобы довольствоваться однимъ указанiемъ на столь авторитетныя мнѣнiя, какъ Лассена и Вебера. Относительно книги Вурма смотри, впрочемъ, слишкомъ снисходительную критику, которую помѣстилъ *A(lbrecht) W(eber)* въ *Literarisches Centralblatt*, 1874, стр. 289 слл.

тѣмъ непріятнѣе, „такъ какъ голосъ человѣка говоритъ больше". Тогда они уговорили его *принести въ жертву собственную жену*. Отъ принесенной въ жертву жены голосъ однакожъ перешелъ въ жертвенные сосуды, изъ которыхъ его уже нельзя было удалить [31]).

Kâṭhakam передаетъ это сказаніе въ видѣ, указывающемъ, какъ мнѣ кажется, на болѣе позднюю редакцію. Тутъ говорится, что Ману имѣлъ шесть жертвенныхъ *чашъ*, которыя обладали тою силою, что приносили смерть всякому Асурѣ, „на котораго Ману положитъ (одну изъ) нихъ". Два жреца изъ этого племени Асуръ вымоляютъ у Ману эти чаши, разбиваютъ и кидаютъ ихъ въ лѣсъ. *Быкъ* изъ стада Ману лижетъ осколки ихъ и отъ этого получаетъ силу убивать своимъ голосомъ всѣхъ Асуровъ, которые услышатъ голосъ его. Жрецы уговариваютъ Ману принести въ жертву этого быка. Голосъ его переходитъ къ *женѣ* Ману. Жрецы уговариваютъ Ману принести въ жертву свою жену. Но когда Ману собирался исполнить это, и когда огонь былъ уже обнесенъ вокругъ нея, является *Индра*, убиваетъ жрецовъ Асурскихъ и освобождаетъ жену, „съ которою Ману ведетъ счастливую жизнь" [32]).

Въ самой краткой и, по моему убѣжденію, болѣе старинной формѣ эту легенду представляетъ *Taittir. Saṃhitâ*:

„*Индра* собирался заставить Ману, чтобы онъ принесъ въ жертву свою жену. Но онъ её отпустилъ, когда вокругъ нея былъ уже обнесенъ огонь. Съ нею Ману велъ счастливую жизнь..." [33]).

Въ первомъ и послѣднемъ изъ этихъ трехъ разказовъ сохранились, повидимому, очень старинныя черты. Въ *Çatapatha Brâhmaṇa* Манави (жена Ману) приносится дѣйствительно въ жертву, хотя виновниками этого выставляются—вмѣсто божества—вражескіе жрецы. Зато въ *Taittirîya Saṃhitâ* самъ Индра требуетъ этой жертвы. Кромѣ того, замѣчательно, что въ Çat. Brâhm. и въ *Kâṭhakam* вставлено особое, повидимому, сказаніе о *быкѣ Ману*, котораго голосъ въ обоихъ случаяхъ представляется пагубнымъ для враговъ арійскаго народа. *Кунъ* относитъ это послѣднее сказаніе въ періодъ до раздѣленія индогер-

---

[31]) Переводъ Вебера въ *Ztschr d. DMG.* IV (1850), стр. 289—305. Ср. *Ind. Stud.* I, 195; *Zeitschr. d. DMG.* XVIII, стр. 284.

[32]) Переводъ Вебера въ *Ind. Stud.* III, стр. 461 сл., и въ *Ztschr. d. DMG.* III, стр. 285 сл.

[33]) *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 286.

[34]) *Kuhn*, Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker, въ *Ztschr. f. vergl. Sprachf.* IV (1855), стр. 91 сл.

манскаго племени, при чемъ первобытною формою его считаетъ преданіе, что *Ману имѣлъ быка, пожиравшаго людей.* При этомъ Купъ дѣлаетъ очень удачное сравненіе со сказаніемъ о *Минотаврѣ*, быкѣ Миноса, которому, подобно какъ и тутъ, приносились въ жертву люди (юноши и дѣвицы) враждебнаго (аѳинскаго) народа [34]). *Веберъ* указываетъ къ тому еще на предполагаемое имъ существованіе подобнаго сказанія и у Иранцевъ, ссылаясь на *Bundehesh*, гдѣ говорится о быкѣ, котораго *Манусчиръ*, т. е. сынъ Ману, употреблялъ къ верховой ѣздѣ [35]).

Наконецъ, во всѣхъ трехъ индійскихъ сказаніяхъ въ высшей степени интересна одна, общая имъ всѣмъ черта, на которую указываетъ Веберъ, именно: отсутствіе сопротивленія со стороны Ману про-

---

[35]) См. *Windischmann*, Zarathustr. Stud. стр. 78, и *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 287. Сравни *Spiegel*, I, стр. 553 сл.: Manuscithra [или Manoshchihr] heisst nichts anderes als Sohn des Manu, wer aber dieser Manu war, darüber geben uns die éranischen Quellen nur wenig Aufschluss .. wir müssen... darauf verzichten, diesem Namen seine genaue Stelle innerhalb der éranischen Sagengeschichte anzuweisen. Die Inder betrachten den Manu gewöhnlich als den ersten Menschen, diese Stellung kann er nun in der éranischen Sagengeschichte kaum gehabt haben, wol aber eine analoge, ebenso wie Manu in der früher mitgetheilten Stelle des Çatapathabrâhmana erscheint: *als Neubegründer der Menschheit*; ср. *тамъ же* стр. 440 и 548, прим. 1.

[36]) *1 кн. Моис.* XXII. Ср. *Steinthal*, въ *Ztschr. f Völkerpsychologie*, IV (1866), стр. 231: Ein alt-heidnischer semitischer Mythos von der Selbstopferung eines Gottes oder von der Opferung seines eingeborenen Sohnes gestaltete sich um zur Sage von der versuchten Opferung Isaaks; und wie jener Mythos zur Begründung der Menschenopfer diente, so die Sage von Abraham zur Begründung der Aufhebung derselben... In der Fassung aber, in der uns heute die Sage vorliegt... wird allerdings ganz unleugbar auf die *Bereitwilligkeit Abrahams zur Opferung des einzigen Sohnes* als auf den *höchsten Akt der Frömmigkeit* hingewiesen. Эта *готовность* Авраама давно уже обратила на себя вниманіе. *Augustin.* De Civ. Dei, XVI, 32. ed. ster. Tauchn. II, стр. 115: «—tentatus (est) Abraham de immolando dilectissimo filio suo Isaac, ut *pia* ejus *obedientia* probaretur, *saeculis in notitiam proferenda non Deo*... Nunquam sane crederet Abraham, quod victimis Deus delectaretur humanis: quamvis, divino intonante praecepto, obediendum sit non disputandum.» *Geusius*, Victimae humanae (1675), I, стр. 39 сл.: «Theodoretus quaestione 73 in Genesin rationem reddit, qua impulsus Deus sacrificium hoc Abrahamo injunxerit, nempe «non ut ipse, quae sciret, disceret, sed ut ignorantes doceret, quam justa de causa Patriarchum diligeret», ob fidem scilicet et obedientiam. Самъ Гейзіусъ предполагаетъ однако, стр. 40: forte Abraham eo promptiori animo in hoc sacrificium inclinavit, quod ante ejus ex Chaldaea emigrationem idolorum cultum amplexus est. Интересно взглянуть на эти мнѣнія, какъ на *дальнѣйшіе фазисы* того же миѳа, который мы встрѣчаемъ въ древности.

тивъ требуемаго отъ него принесенія въ жертву своей жены. Въ Çat. Brâhm. эта черта является уже *готовностью* къ исполненію просьбы и мотивируется *„набожностью“* Ману. Тутъ я позволю себѣ обратить вниманіе на подобную готовность *Авраама* при принесеніи въ жертву своего сына *Исаака*. Въ дошедшей до насъ формѣ еврейскаго преданія первобытное отсутствіе сопротивленія со стороны Авраама успѣло превратиться тоже въ доказательство безпримѣрнаго благочестія и смиренія [36]). На счетъ индійскаго преданія замѣтимъ еще, что въ той формѣ, которую представляетъ Çat. Brâhm. „набожность“ Ману, вслѣдствіе которой онъ жертвуетъ жену, лишена достаточнаго смысла. Эта-то именно черта дѣлаетъ необходимымъ предположеніе, что въ болѣе древней формѣ сказанія, жертва требовалась не врагами, а самимъ Индрою или какимъ-либо другимъ божествомъ, ибо въ такомъ случаѣ готовность Ману являлась вполнѣ умѣстною.

Вообще изъ сравненія послѣднихъ трехъ индійскихъ сказаній между собою, съ еврейскимъ сказаніемъ о Авраамѣ и съ множествомъ подобныхъ миѳовъ у Грековъ и другихъ народовъ, мы легко можемъ возстановить тѣ три главнѣйшія формы, въ которыя облекался этотъ миѳъ.

Сперва *праотецъ народа* [37]) *по приказанію божества жертвуетъ сына* или дочь (въ Индіи жену) для блага своего народа (этотъ послѣдній мотивъ сохранился въ многихъ греческихъ сказаніяхъ).

Послѣ устраненія обычая подобныхъ жертвоприношеній, миѳъ принимаетъ форму: *Божество прерываетъ требованное имъ же самимъ жертвоприношеніе*, замѣняя обреченнаго въ жертву человѣка какимъ-либо животнымъ (какъ это тоже всего лучше видно изъ греческихъ миѳовъ). При этомъ требованіе божества иногда является только „испытаніемъ набожности“.

Наконецъ уже *жертвоприношеніе является требованіемъ не божества, а какой либо враждебной силы*. Кромѣ двухъ индійскихъ миѳовъ, сюда можно отнести и нѣкоторыя изъ греческихъ сказаній, въ которыхъ цари для спасенія страны предоставляютъ своихъ дѣтей на съѣденіе морскимъ чудовищамъ и т. п. [38]).

---

[37]) Относительно этой роли Ману смотри выше, примѣч. 35.

[38]) Въ слѣдующемъ замѣчательномъ разказѣ *Евтихія Александрійскаго*, жившаго въ V в., мы находимъ одинъ позднѣйшій фазисъ, въ которомъ является нашъ миѳъ о жертвованіи сына *въ христіянское время: Geusius*, Victimae humanae I, стр. 25, передаетъ его въ переводѣ: Eodem tempore (nempe Sarugi) cum mor-

Разсмотрѣвши, такимъ образомъ, нѣкоторыя важныя для насъ ск
занія, мы обратимся теперь къ относящимся сюда-же индійскимъ обр
дамъ.

Выше я передалъ легенду изъ Çatapatha Brâhmana о томъ, как жертвенная сила переходила изъ человѣка въ лошадь, коня, быкі овцу, козу и, наконецъ, перешла въ рисъ, при чемъ уже было замѣ чено, что названныя „пять жертвенныхъ животныхъ“ дѣйствителы употреблялись въ одномъ жертвенномъ обрядѣ, который называлс *agnicayanam*, т. е. *сооруженіемъ жертвеннаго алтаря*. *Çatapath Brâhmana* и *Katyâyana* описываютъ подробно этотъ обрядъ. Сущност его состоитъ въ томъ, что *убивши всѣ пять „животныхъ“*, которы приводятся въ томъ же порядкѣ, какъ и въ сказаніи, отрѣзываютъ имъ головы и, намазавъ ихъ масломъ, либо саломъ, или же помѣстив ихъ въ блюдѣ съ молокомъ такъ, *чтобы голова человѣка приходи въ середину, задѣлываютъ ихъ въ фундаментъ жертвеннаго ал таря*[39]). Два другихъ текста Яджурведы: *Kâthakam* и *Taittiriy* писывается лишь *купить голову человѣка* (умершаго), которую н

tuus esset vir quidam dives, filius ipsius statuam sibi ad patris suisimilitudinem co fectam tumulo ipsius imposuit, collocato etiam ibi servo, qui illam custodiret. Cu advenientes deinde fures, quicquid filio domi suae fuit, surripuissent, profectus il ad patris sui tumulum flere et conqueri apud statuam istam auream, quasi apud p trem suum, coepit. Allocutus ergo *Diabolus* e ventre statuae: ne fleas, inquit; abi ta tum et *allato filio* tuo natu minimo, *ipsum mihi in sacrificium mactans sanguin ejus calenti te abluas*; Ita fiet ut ego omnia tibi, quae perdideris, restituam. Cum erg ille filium suum allatum coram idolo mactasset ejusque sanguine se abluisset egress ex Idolo Diabolus hominemque illum ingressus ipsum praestigias et incantamenta ed cuit: *atque hinc coeperunt homines filios suos diabolis mactare et praestigiis n didicerant*. На этотъ разказъ самъ *Fehiiges*, жившій въ концѣ XVII-го вѣк ссылается какъ на несомнѣнный фактъ. Подобнымъ же образомъ онъ и сам объясняетъ нѣкоторые примѣры изъ греческой миѳологіи, напр., тамъ же, стр 33: Ita etiam Diabolus Achillem simulans voce ex ejus sepulchro edita effecit, ut P yxena Trojana Priami filia ei jugularetur juxta Hyginum [Fab. CX].

39) *Weber*, въ *Ztschr. d DMG.* XVIII, стр. 263, сл. Веберъ находитъ н сомнѣннымъ, что эта голова задѣлывалась въ фундаментъ съ цѣлью придать е особенную прочность. Начало этого обычая онъ относитъ къ обще-индогерма скому періоду, *тамъ же*, стр. 264 сл. Ist diese Auffassung richtig, so stellt si dieser Brauch, der auch in römischen, deutschen und slavischen (vgl. z. B. die se bische Sage über die Erbauung von Scutari) Berichten und Sagen mehrfach vorl genden, ja noch jetzt bei uns im Volke nicht erstorbenen Vorstellung zur Seite, da ein Mauerbau nur dann Festigkeit habe, wenn in seinem Fundament ein Mensch od ein Thier eingemauert sei. При этомъ онъ цитируетъ *Grimm*, D. Myth. стр. и 1095; *Panzer*, Beiträge zur D. M. II, стр. 254 и 559; *Schambach-Müller*, Nied sächsische Sagen стр. 4, 12, 18 и 326; *Kuhn*, Westphälische Sagen, I, стр. 115

средствомъ молитвъ высвобождаютъ изъ подъ власти Ямы, бога смерти [40]). Замѣчательно, что, кромѣ указанныхъ пяти животныхъ, предписывается задѣлать въ фундаментъ жертвенника еще и одного „*золотаго человѣка*" (hiranmya purusha), т. е. золотое изображеніе человѣка, какъ символъ Праджпати, Агни и самаго приносителя жертвы [41](*Samhitâ* описываютъ тотъ же обрядъ, однако въ значительно смягченномъ видѣ. Тутъ не говорится уже о убіеніи человѣка, а пред-

Другой случай, при которомъ, по всему вѣроятію, тоже приносились первоначально люди въ жертву, это такъ называемое *посвященіе царя* (râjasûyam), описываемое въ Çankhâyana и въ Aitareya Brâhmana. Память этого обычая сохранилась, по мнѣнію Вебера, еще и въ одномъ мѣстѣ *Махабхараты*, гдѣ самъ Кришна упрекаетъ царя Джарасандху, что онъ отовсюду полонитъ царей и князей, чтобы приносить ихъ въ послѣдствіи въ жертву божеству Рудрѣ [42]).

Третій случай—это торжество *приношенія коня въ жертву* (açvamedha) [43]). При этомъ случаѣ покупали за тысячу быковъ одного изувѣченнаго старика изъ роду Атри (браминскаго происхожденія). Его погружали въ воду до того, что вода втекала ему въ ротъ, при чемъ надъ головою свершали возліяніе изъ *лошадиной крови*. Веберъ замѣчаетъ, что вся эта церемонія могла имѣть смыслъ только тогда, если человѣкъ этотъ утопалъ при этомъ случаѣ [44]).

---

[40]) *Weber*, тамъ же, стр. 265 сл.

[41]) *Weber*, тамъ же, стр. 266 сл. *Еуне*, *S. Bugge*, Altlateinische Wörter bei Festus und Paulus, въ *Jahrb. f. cl. phil.* 1872, стр. 99, дѣлаетъ остроумную догадку, изъ которой вытекаетъ, что и у Римлянъ существовали подобнаго рода металлическія изображенія людей, употребляемыя при жертвоприношеніи. Онъ читаетъ, *Paulus*, стр. 105; *Ipsilles*, (им. ipsullices) bracteae in virilem muliebremque speciem expressae; *Festus*, стр. 306: [*Subsilles* sunt, quas a]li *ipsilles* (им. ipsilles) vo[cant, lamellae in sacri]s, quae ad rem [divinam conferre dicuntur] maxime, [specie virum et muli]erum; *Paulus*, стр. 307: *Subsilles* dicebantur quaedam lamellae sacrificiis necessariae. Subsilles или supsilles и ipsilles суть, по его мнѣнію, древніе именительные падежи множ. ч. отъ supsillus и ipsillus, уменьшительныхъ формъ отъ supse и ipse. По этому эти дощечки (bracteae in virilem muliebremque speciem expressae) суть изображенія самихъ людей, только въ уменьшенномъ видѣ (die Menschen selbst en miniature).

[42]) *Weber*, тамъ же, стр. 267.

[43]) Веберъ въ своей статьѣ: Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals, не успѣлъ еще, къ сожалѣнію, представить подробное описаніе этого въ высшей степени важнаго для насъ *жертвованія коня*. Мы уже видѣли, что, по Индійскому сказанію, конь служилъ древнѣйшею заступательною жертвою вмѣсто человѣка.

[44]) *Weber*, тамъ же, стр. 268.

За тѣмъ, въ видѣ догадки, Веберъ приводитъ *четвертый* случай при торжествѣ *mahâvrata* (во время зимняго поворота солнца). Въ Çânkhâyana сперва предписывается привести трижды два человѣка (три пары людей), затѣмъ текстъ, внезапно прерывается словами: „Это обычай старый, вышедшій изъ употребленія,—не слѣдуетъ его исполнять“. Тутъ Веберъ подозрѣваетъ, что по крайней мѣрѣ съ одною изъ этихъ паръ людей совершалась та же церемонія, какъ и при вышеприведенномъ приношеніи въ жертву коня [45]).

Къ приведеннымъ примѣрамъ можно прибавить еще слѣдующій, *пятый* случай приношенія человѣка въ жертву. По словамъ Kâthakam, желающій *заколдовать своего врага на смерть* беретъ, кромѣ одиннадцати жертвенныхъ животныхъ, еще и *одного человѣка*, который, какъ и всѣ прочія жертвенныя животныя, привязывается къ особенному, двѣнадцатому *столбу*. Другіе памятники, описывая этотъ обрядъ, говорятъ, что двѣнадцатый столбъ слѣдуетъ оставить безъ жертвы, при чемъ жрецъ долженъ произнести у этого столба только имя врага того лица, въ чью пользу приносится жертва [46]).

Наконецъ, Веберъ описываетъ обрядъ, который собственно и называется *„purushamedha“*, т. е. *„приношеніе человѣка въ жертву“*. Этотъ обрядъ въ своей простѣйшей формѣ, какъ онъ описывается въ Çânkhâyana, представляется, по словамъ Вебера, лишь усиленіемъ (?) указаннаго раньше обряда açvamedha. За тысячу быковъ и за сто лошадей покупаютъ одного брамина или кшатрію и берегутъ его на свободѣ въ продолженіе цѣлаго года, подобно тому, какъ это дѣлаютъ и съ лошадью, назначенною для açvamedha. За тѣмъ, приносятъ его въ жертву вмѣстѣ съ 627 другими животными (въ açvamedha лошадь жертвуется тоже съ нѣсколькими стами другихъ животныхъ [47]). Интересно, что при этомъ повторяются, по словамъ Вебера, и всѣ подробности обряда, совершаемаго при açvamedha надъ лошадью: человѣка посвящаютъ и украшаютъ какъ-разъ какъ лошадь, за тѣмъ, давятъ его, накинувъ ему на голову какое-то красное одѣяніе; наконецъ, повторяется и слѣдующая за тѣмъ церемонія: первая жена приносителя жертвы ложится подъ мертваго человѣка; ихъ прикрываютъ плащемъ, и приноситель жертвы обращается къ ней съ подобными

---

[45]) *Weber*, тамъ же, стр. 269.

[46]) *Weber*, Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals, въ *Ind. Stud.* X (1868) стр. 348, съ прим. 1.

[47]) *Weber*, тамъ же.

непристойными словами, какъ это дѣлаетъ онъ и съ лошадью. Веберъ замѣчаетъ, что тутъ принесеніе въ жертву человѣка не подлежитъ сомнѣнію [48]).

Не представляетъ также сомнѣнія и другой обрядъ, который Çânkhâyana описываетъ дальше, именно, *sarvamedha*, т. е. *всеобщее жертвоприношеніе*: въ четвертый день этого десятидневнаго празднества жертвуютъ лошадь, а въ пятый день человѣка [49]).

Въ противоположность вышеуказанному простому *purushamedha*, *Бѣлый Яджурведа* представляетъ *очень усиленный видъ того же обряда*, при чемъ ни Çatapatha Brâhmana, ни Katyâyana не указываютъ на связь его съ açvamedha. Тутъ вмѣстѣ съ другими животными привязываются къ одиннадцати столбамъ *сто шестьдесятъ шесть* (по Çatap. Br.) или *сто восемьдесятъ четыре* (по Kâty.) *человѣка*. Подробный перечень этихъ людей Веберъ указываетъ въ Vâjasaneyi Samhitâ [50]). Но въ жертву однако этихъ людей не приносятъ, при чемъ въ высшей степени интересно, какъ мотивируется это отступленіе въ Çatapatha Brâhmana: „Когда вокругъ *жертвенныхъ животныхъ* [т. е. людей] былъ обнесенъ огонь, и когда слѣдовало уже убить ихъ, то [какой-то] *голосъ* сказалъ ему [т. е. Праджапати, приносившему жертву]: «о пуруша! не доводи этого [т. е. этого жертвоприношенія] до конца! Если-бы ты это сдѣлалъ, *то люди стали-бы ѣсть другъ друга*»; итакъ онъ [Prajâpati] освободилъ ихъ всѣхъ и вмѣсто нихъ принесъ тѣмъ же самымъ божествамъ простыя возліянія жертвеннымъ саломъ (âhuti)" [51]). Кромѣ самаго содержанія обряда, есть еще нѣкоторые признаки, которые заставляютъ относить его къ сравнительно позднему времени. Веберъ даже сомнѣвается, чтобы когда либо приносили въ жертву такое множество людей вдругъ что̀, впрочемъ, не представится столь невѣроятнымъ, если мы вспомнимъ, что у древнихъ Мексиканцевъ ежегодно приносилось въ жертву *нѣсколько тысячъ* или даже *десятковъ тысячъ людей*. При этомъ Веберъ, какъ мнѣ кажется, *ошибочно* полагаетъ, что первоначальное приношеніе въ жертву *одного* человѣка здѣсь *утрировано именно съ тою цѣлью, чтобы отклонить народъ отъ подобныхъ жертвоприно-*

---

[48]) *Weber*, Ueb. Menschenopfer etc. въ *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 269 сл. Объ обрядахъ при приношеніи въ жертву лошади см. *Weber*, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra, въ *Ind. Stud.* X, стр. 119.

[49]) *Weber*, въ *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 270.

[50]) Полный переводъ этого перечня даетъ *Веберъ* въ ук. м. стр. 277 сл.

[51]) *Weber*, тамъ же, стр. 270 сл.

шеній [52]). Я, напротивъ, нахожу очень естественнымъ, что когда въ purushamedha люди стали отпускаться на свободу, то это *формальное* жертвоприношеніе приняло *само собою* тѣ размѣры, которымъ прежде препятствовала лишь *кровавость* обряда. Мы вѣдь и у другихъ народовъ встрѣчаемъ подобное формальное усиленіе первоначально простыхъ обрядовъ. У Грековъ, напримѣръ можно указать на обычай кидать въ жертвенный огонь — иногда при самыхъ ничтожныхъ случаяхъ — клочекъ волосъ, заступавшій собою самаго приносителя жертвы, и на множество другихъ примѣровъ.

Ко всѣмъ этимъ примѣрамъ Веберъ въ послѣдствіи прибавилъ *еще одинъ* случай. Изъ одного разказа у Таранаты онъ дѣлаетъ заключеніе, что даже въ VII или VIII столѣтіи до Р. Хр. существовали еще приношенія людей въ жертву. Въ этомъ разказѣ говорится о *ста восьми людяхъ*, которыхъ покупаетъ одинъ царь, чтобы принести ихъ *въ жертву „въ огнь“*. Но дождь спасаетъ обреченныхъ на смерть [53]).

Изъ указанныхъ здѣсь данныхъ ясно, что въ раннюю эпоху при-

---

[52]) *Тамъ же*, стр. 272 сл. Съ невѣроятнымъ предположеніемъ Вебера соглашается и Лассенъ; *Lassen*, I, стр. 936: Die Ungeheuerlichkeit dieser Zahlen und die Unmöglichkeit so viele Menschen zusammen zu bringen, geben die Vermuthung an die Hand, dass diese Darstellung *erdacht ist, um das wirkliche Menschenopfer zu beseitigen.* На счетъ неумѣстности подобнаго рода предположеній, будто-бы миѳы (и обряды!) *сознательно придумывались жреческимъ сословіемъ*, см. выше, прим. 29. Слѣдуетъ однакожъ замѣтить, что и самъ Веберъ имѣетъ нѣкоторыя сомнѣнія противъ своего предположенія. Говоря о перечнѣ людей, назначенныхъ въ вышеуказанномъ обрядѣ для жертвы, онъ продолжаетъ стр. 276: und wenn nicht neben dieser bunten Masse auch—obschon in der Minderzahl allerdings—ganz nützliche, ehrbare, anständige Leute... genannt würden..., so könnte man wahrlich fast vermuthen, es sei eine ganze Sippschaft Taugenichtse und Strolche zusammengebracht, um effectiv auf einmal mit einander in den Orcus befördert zu werden. In der That ist dies wirklich ein Umstand, der gegen den von Anfang ab symbolischer Charakter selbst auch dieser Form des purushamedha, trotz der Barbarei, die in einem factischen Ausführen derselben liegen würde, dennoch bei mir noch einen leisen Zweifel aufkommen lässt.

[53]) *Weber*, Ind. Streifen, I, стр. 62; см. *Târanâtha*, въ нѣм. переводѣ *Шифнера*, гл. 25 стр. 188 сл.

Можно указать и на еще одинъ примѣръ человѣческихъ жертвоприношеній: *Grohmann*, Medicinisches aus dem Atharva-Veda, въ *Ind. Stud*, IX, стр. 413: Nach *Somadeva* (4,26) macht sich Devadatta einen Vetâla dadurch zum Freunde, dass er ihm göttliche Verehrung erweist und ihm *Menschenfleisch opfert.* Замѣчательно, что самое слово vetâla означаетъ, кажется, человѣческое мясо.

ношеніе людей въ жертву было у Индійцевъ значительно распространеннымъ обычаемъ, оставившимъ несомнѣнные слѣды своего существованія. Доказательствомъ древности этихъ жертвоприношеній служитъ то обстоятельство, что большая часть вышеприведенныхъ миѳовъ и обрядовъ свидѣтельствуютъ уже объ устраненіи этого обычая. Лассенъ (подобно Веберу) указываетъ на ужасающую громадность цыфры требуемыхъ для purushamedha людей, какъ на *средство* для устраненія такихъ жертвоприношеній. Дальше онъ продолжаетъ: „Другія средства для достиженія этой цѣли суть слѣдующія: во-первыхъ (?) замѣненіе человѣка посредствомъ жертвеннаго хлѣба, во-вторыхъ золотыя или глиняныя изображенія людей, въ третьихъ *легенды*, въ которыхъ божества спасаютъ предназначенныхъ въ жертву людей“ [54]). Относительно легендъ и обрядовъ я указалъ уже на ненаучность подобнаго взгляда. Подобно тому какъ немыслимо, чтобы вслѣдствіе какихъ либо обрядовъ и легендъ *появились* приношенія людей въ жертву, такъ же точно для меня немыслимо, чтобы укоренившійся обычай могъ быть *устраненъ* подобными обрядами и легендами. Поэтому, на нѣкоторыя изъ приведенныхъ Лассеномъ явленій мы должны смотрѣть *не какъ на средства, а какъ на послѣдствія устраненія таковыхъ жертвоприношеній. Обстоятельствами же, дѣйствительно способствовавшими устраненію этого обычая*, должны считаться, кромѣ самаго *отвращенія отъ жестокости его*, еще слѣдующія явленія въ характерѣ Индійцевъ. Во-первыхъ, *наклонность къ символизму* и къ символическому замѣну одного предмета другимъ. Такимъ образомъ человѣкъ, обреченный на смерть, могъ быть замѣненъ не только какимъ-либо изображеніемъ, но и жертвенными животными, преимущественно лошадью. Въ послѣдствіи и другія животныя получаютъ такое-же значеніе, такъ что, наконецъ, даже *всякое* жертвенное приношеніе стало нѣкоторыми считаться заступающимъ мѣсто человѣка, а именно, самаго приносителя жертвы [55]). Во-вторыхъ (довольно раннее?) *отвращеніе Индійцевъ отъ каннибализма*—обстоятельство, на которое указываетъ Веберъ, приписывая ему важную роль въ устраненіи приношеній въ жертву людей. Çat. Brâhm., какъ

---

54) *Lassen*, I, стр. 936.

55) *Weber*, тамъ же, стр. 274: Darum sagen denn auch Einige, darf man von dem Opferthiere nicht essen, denn es sei eben Stellvertreter eines Menschen. Andere indessen machen geltend, dass jedes havis (Opferspende) ein Loskauf des eigenen Selbstes sei, dann dürfte man also von garkeinem havis essen: so möge man denn auch vom Opferthier nach Belieben essen oder nicht essen.

мы видѣли, описывая purushamedha, прерываетъ вдругъ описаніе и продолжаетъ легендарнымъ тономъ: „Но когда вокругъ жертвенныхъ животныхъ [т. е. людей] былъ уже обнесенъ огонь, и когда ихъ слѣдовало убить, то *голосъ* сказалъ ему [приносителю жертвы]: «о человѣкъ! не доводи этого до конца! Если-бы ты это сдѣлалъ, то *люди стали-бы ѣсть другъ друга*» [ибо *обыкновенно жертву ѣдятъ*]“. Ясно, что эта легенда служила только комментаріемъ для объясненія *совершившагося уже факта*, а именно, устраненія дѣйствительныхъ жертвованій человѣка. Она предполагаетъ *единственною* причиною этого устраненія—отвращеніе отъ каннибализма; значитъ, во время появленія нашей легенды это отвращеніе было, повидимому, уже очень сильно. Доказавши такимъ образомъ существованіе отвращенія отъ антропофагіи въ довольно раннюю пору, мы правы, кажется, приписать ему нѣкоторую роль и при самомъ устраненіи разсматриваемыхъ жертвоприношеній.

Посмотримъ теперь какой результатъ мы должны вывести изъ всего этого относительно вопроса: существовалъ-ли когда-либо у Индійцевъ или у ихъ предковъ каннибализмъ?

Нѣтъ сомнѣнія, что не только первоначально, но и въ послѣдствіи всякая жертва считалась пищею, кормомъ, приносимымъ божеству. Въ Çatapatha Brâhmana говорится въ одномъ мѣстѣ (I, 1, 8) о томъ, что до принесенія утренней жертвы нельзя вкушать пищи: „Не годится, чтобы человѣкъ ѣлъ раньше, чѣмъ его гости; тѣмъ менѣе [ему] позволительно ѣсть, когда божества [собравшіяся къ утреннему жертвоприношенію] еще не кушали“ [56]). Со всѣми жертвуемыми животными въ народномъ сознаніи до того тѣсно было связано понятіе о необходимости употреблять ихъ въ пищу, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ въ послѣдствіи въ жертву приносилось не съѣдомое животное, игравшее только символическую роль (замѣняя человѣка), необходимы были особенныя предписанія, запрещавшія ѣденіе ихъ. Въ предъидущихъ

---

[56]) *Weber*, Der erste Adhyâya des ersten Buches des Çatapatha Brâhmana, въ *Ztschr. d. DMG.* IV, (1850) стр. 290, *Ind. Streifen*, I, стр. 33.

[57]) *Catapatha Brâhmana*, VII, 5, 2, 37; I, 2, 3, 9; въ *Aitareya Brâhm.* II, 8, воспрещается брамину употреблять въ пищу слѣдующія, неизвѣстныя мнѣ, «лѣсныя животныя»: mayu (или kimpurusha—обезьяна?), gaura, (gauramriga), gavaya, ushtra и çarabha, по *Веберу* въ его Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra, въ *Ind. Stud.* X, стр. 62. Эти пять животныхъ какъ-разъ встрѣчаются при приношеніяхъ въ жертву человѣка и лошади. См. *Weber*. Zur Kenntn. d. ved. Opferrit., въ *Ind. Stud.* X, стр. 348.

параграфахъ мы видѣли, что и у другихъ народовъ жертвоприношеніе имѣло значеніе трапезы.

Съ другой стороны, читатели имѣли уже неоднократно случай замѣтить, что человѣкъ считался у Индійцевъ животнымъ, наравнѣ съ другими животными. Въ brâhmana'хъ безпрерывно встрѣчаются мѣста, изъ которыхъ явствуетъ, что человѣкъ, не отличаясь чѣмъ-либо особеннымъ среди прочихъ животныхъ, игралъ, по выраженію Вебера, только роль „primus inter pares". Такъ, напр., въ Taittirîya Samhitâ приводятся „три животныя, которыя берутъ рукою": обезьяна, человѣкъ и слонъ (ср. лат. manus, хоботъ слона); иной разъ говорится въ Atharva Samh: „вся скотина (Weber: „alles Vieh") живетъ тамъ: корова, лошадь и человѣкъ". Подобныхъ примѣровъ можно было бы указать множество [58]).

Имѣя, такимъ образомъ, у Индійцевъ тѣ данныя, на которыя мы сейчасъ указали, и, зная, кромѣ того, о существованіи каннибализма почти у всѣхъ народовъ, стоящихъ на низкой ступени развитія, я не вижу возможности прійти къ другому результату, какъ только къ тому, что *первобытный каннибализмъ и былъ именно причиною того явленія, что между прочими животными употреблялись въ жертву и люди, т. е. предлагались божеству въ видѣ пищи.* По крайней мѣрѣ я полагаю, что противоположное предположеніе, къ которому клонится, кажется, и Веберъ, а именно предположеніе, что каннибализмъ могъ бы считаться лишь послѣдствіемъ приношенія людей въ жертву — не имѣетъ пока еще никакого основанія для того, чтобы казаться вѣроятнымъ. Веберъ, основываясь на воззрѣніи Индійцевъ, что всякая жертва, заступаетъ собою человѣка, и затѣмъ указавши, что всякая жертва считалась съѣдомою, продолжаетъ: „Отъ этого при приношеніи человѣка въ жертву являлась нѣкоторымъ образомъ необходимость, чтобы жрецъ вкушалъ мясо жертвуемаго имъ человѣка.... На этомъ настаиваютъ и позднѣйшіе комментаріи, судя по тому мѣсту, которое Кольбрукъ цитируетъ съ памяти: «Мясо жертвенныхъ животныхъ, принесенныхъ на самомъ дѣлѣ въ жертву, должно быть ѣдено лицами, приносящими жертву; но чтобы ѣсть *человѣческое мясо* нельзя никому позволить, и тѣмъ менѣе можно *принуждать* кого-либо къ этому»" [59]). Соображеніе Вебера только тогда могло бы

---

[58]) *Weber*, Ueb. Menschenopf. etc. въ *Ztschr. d. DMG.* XVIII, стр. 274.

[59]) *Weber*, тамъ же; *Colebrooke*, Misc. Essays, I, стр. 61: The flesh of victims which have been actually sacrificed at a Yajna must be eaten by the persons, who

считаться основательнымъ, если бы самое-то приношеніе людей въ жертву у народа, знающаго только съѣдомыя жертвы, можно было какъ-нибудь объяснить иначе, безъ предположенія каннибализма.

Какъ на слѣды каннибализма у Индійцевъ можно было бы, кажется, указать, кромѣ человѣческихъ жертвоприношеній, еще и на множество другихъ фактовъ. Такъ, напр., замѣчательно, что въ Ригведѣ *Маруты* (боги вѣтровъ=души умершихъ?) безпрерывно называются, точно такъ же, какъ боги Варуна, Митра и др., „*пожирателями враговъ*", а *Агни* (огонь)—„*пожирателемъ злыхъ*" [60]). Чрезвычайно важнымъ кажется мнѣ также и то обстоятельство, что въ комментаріяхъ къ Яджурведѣ, въ Çatapatha Brâhmana, мы находимъ предписаніе слѣдующаго рода: „*Царю позволяется всё ѣсть, за исключеніемъ только брамина*" [61]). Кромѣ того, можно указать еще на нѣкоторыя сказанія. Въ той же Çatapatha Brâhmana разказывается, какъ *Бригу*, сынъ Варуны, былъ посылаемъ своимъ отцемъ въ четыре страны, гдѣ онъ увидѣлъ, какъ *умершіе пожирали живыхъ людей*. На вопросъ, почему они это дѣлаютъ, Бригу получилъ въ отвѣтъ, что они мстятъ такимъ образомъ своимъ жертвамъ зато, что тѣ съѣли ихъ на томъ свѣтѣ. Тутъ слѣдуютъ другъ за другомъ четыре подобныхъ разказа о каннибализмѣ. Веберъ считаетъ эту черту разказа очень древнею и чисто національною [62]). Я убѣжденъ, что даже при мало-мальски близкомъ знакомствѣ съ санскритскою литературою можно было бы указать на множество подобныхъ вещей. Но будучи принужденъ самъ довольствоваться переводами, и не считая позволительнымъ судить о значеніи приведенныхъ примѣровъ безъ знанія санскритскаго языка, я не осмѣливаюсь настаивать на нихъ, или даже основать на нихъ дальнѣйшіе выводы, особенно въ виду того, что, сколько мнѣ извѣстно, по нашему вопросу не сдѣлано спеціалистами еще никакихъ указаній.

Если мы, такимъ образомъ, въ развитіи Индійцевъ (или же Арій-

---

offer the sacrifice: but a man can not be alloved, much less required, to eat human flesh.

[60]) Напр *Rigc.* I, 39, 4; 64, 5 (Маруты); 2, 7 (Варуна); 36, 3 (Варуна, Митра, Арьяманъ); 77, 4 (Агни),—по переводу *Бенфея.*

[61]) *Weber*, Collectanea üb. d. Kastenverhältnisse etc. въ *Ind. Stud.* X, 61: «Für den König ist Alles âdyà, essbar, nur der brâhmana nicht. *Çat.* V, 4, 2, 3.

[62]) *Weber*, Ind. Streifen, стр. 24 *слл.* *Çat. Brâhm.* VI, 1, 1—13. Въ иномъ мѣстѣ, *тамъ же*, XII, 9, 1, 1, говорится (по *Веберу*): Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt isst, die isst ihn in jener Welt wieder.

цевъ вообще) предположимъ существовавшимъ въ отдаленное время періодъ каннибализма, за которымъ послѣдовалъ сперва, должно быть, переходный и, наконецъ, извѣстный намъ уже періодъ полнѣйшаго отвращенія отъ каннибализма, то является еще одинъ, очень трудный вопросъ: къ которому изъ указанныхъ періодовъ слѣдуетъ отнести появленіе первыхъ заступательныхъ жертвоприношеній, т. е. тѣхъ жертвоприношеній, въ которыхъ человѣкъ впервые сталъ замѣняться какимъ-либо животнымъ? Первоначально эту роль, по всему вѣроятію, играла лошадь. На это указываетъ не только вышеприведенное сказаніе о переходѣ жертвенной силы, но и много другихъ данныхъ. Лошадь приводится рядомъ съ человѣкомъ не только у Индійцевъ, но и у Иранцевъ. Въ Bundehesh разказывается между прочимъ, какъ въ древнѣйшія времена, во время войны Ормузда (Ahura-mazda) съ Ариманомъ (Agrômainyus), три раза появлялась на землѣ звѣзда Тистрія въ трехъ различныхъ воплощеніяхъ: сперва *человѣкомъ*, затѣмъ *конемъ* и, наконецъ, *быкомъ*, съ тѣмъ, чтобы ниспослать человѣчеству дождь и очистить землю отъ вредныхъ животныхъ [63]). Остается теперь рѣшить вопросъ, употреблялась-ли въ древнѣйшую пору лошадь въ пищу или нѣтъ? Если нѣтъ, то не будетъ сомнѣнія, что лошадь замѣнила жертвуемаго человѣка въ то время, когда уже перестали ѣсть человѣческое мясо; но если лошадь употреблялась въ пищу, то вопросъ остается всё-таки нерѣшеннымъ. Въ такомъ случаѣ однако *вѣроятно*, что съѣдомая лошадь заступила мѣсто человѣка въ тотъ періодъ, когда еще ѣли, правда, мясо человѣка, но уже съ нѣкоторымъ отвращеніемъ. Но нельзя отрицать и той возможности, чтобы та же лошадь, которая обыкновенно употреблялась въ пищу, заступила мѣсто человѣка въ то время, когда

---

[63]) *Zpiegel*, I, стр. 479 сл. Въ вышеприведенной легендѣ изъ Çat Brâhm. I, 2, 3, 6, *Madha* (жертвенная сила, которой, подобно *Tistrya*, слѣдуетъ тоже приписать очистительное значеніе), переходитъ (воплощается) въ человѣка, лошадь, быка, овцу и козу, и, наконецъ, уходитъ въ землю. Въ *Bundehesh* воплощенія Tistrya передаются въ томъ же порядкѣ, только иранская легенда не упоминаетъ послѣднихъ двухъ животныхъ. Такъ-какъ, по мнѣнію Шпигеля, легенда въ Bundehesh передана намъ въ неполномъ видѣ, и такъ-какъ къ тому мнѣ неизвѣстно значеніе слова Tistrya, то я пока не осмѣливаюсь дѣлать сближенія ея съ санскритскою легендою о Madha. Но если дѣлать подобное сближеніе, то отсюда будетъ слѣдовать съ значительною вѣроятностью, что уже въ арійскій періодъ человѣческія жертвоприношенія были замѣняемы лошадиными а потомъ бычачьими жертвами, что̀, впрочемъ, не исключаетъ существованія человѣческихъ жертвоприношеній въ исключительныхъ случаяхъ и въ позднѣйшее время.

уже перестали ѣсть людей, причемъ слѣдовало-бы только предположить, что въ такомъ случаѣ было воспрещено вкушать лошадинаго мяса, какъ это мы видимъ относительно другихъ животныхъ, при очистительныхъ (заступательныхъ) жертвоприношеніяхъ въ Греціи.

Но мы имѣемъ нѣкоторое основаніе полагать, что въ древнѣйшія времена Индійцы ѣли лошадиное мясо; ибо мы знаемъ навѣрное, что оно употреблялось въ пищу не только многими другими народами [64]), но и нѣкоторыми индогерманскими именно: Персами [65]), Германцами [66]), а можетъ быть и Славянами [67]). Поэтому самымъ вѣроятнымъ представляется слѣдующее предположеніе. Когда стало считаться предосудительнымъ ѣсть человѣческое мясо, то лошадиное мясо, бывшее и раньше въ употребленіи, выступило на первый планъ и стало, сообразно съ этимъ, приноситься въ жертву и богамъ, какъ важнѣйшая жертва вмѣсто человѣка. Затѣмъ и лошадиное мясо начало, по какимъ бы то ни было причинамъ, выходить изъ употребленія; тогда первое мѣсто заступилъ быкъ, и т. д.

§ 23.

Человѣческія жертвоприношенія у Персовъ.

Изъ всѣхъ *индогерманскихъ* народовъ въ лингвистическомъ отношеніи играетъ важнѣйшую роль, какъ извѣстно, арійское племя. Но

---

[64]) См. выше, стр. 197.

[65]) *Herodot.* I, 133, гдѣ говорится, что въ день рожденія богатые Персы подаютъ на столъ *быка*, *лошадь*, *верблюда* и *осла*, сжаренныхъ цѣликомъ, въ то время какъ бѣдные довольствуются мелкимъ скотомъ.

[66]) *Grimm*, Deutsche Mythologie, 2-е изд., стр. 41 — 43.

[67]) Я не успѣлъ, наслѣдовать, на основаніи какихъ данныхъ приписываетъ *Петерсонъ* ѣденіе лошадинаго мяса, между прочимъ, и Славянамъ, въ своей Griech. Myth. въ ук. м. стр. 89: So erklärt es sich, dass gerade das Thier, das von Alters her für das heiligste galt, *das Pferd*, bei einigen arischen Völkern, Persern, Germanen, Slaven, das Hauptopfer und *Festspeise*, bei andern, den Griechen und Römern, ganz einzeln geopfert aber nicht gegessen ward. Какъ на замѣчательное свидѣтельство о приношеніи въ жертву лошадей у *Руссовъ*, слѣдуетъ указать на *Ибнъ Даста*, см. *Хвольсонъ*, извѣстія о Славянахъ и Руссахъ, стр. 38: «Есть у нихъ, изъ среды ихъ, врачи, имѣющіе такое вліяніе на царя ихъ, какъ будто они начальники ему. Случается, что приказываютъ они приносить въ жертву творцу ихъ что̀ ни вздумается имъ: женщинъ, мужчинъ и лошадей», и т. д. Можетъ быть Петерсонъ относитъ къ Славянамъ, что̀ мы читаемъ у Павсанія о *Савроматахъ* или *Сарматахъ*,—что они употребляютъ лошадей въ жертву и въ собственную пищу: *Paus*, I, 21, 6: ταύταις [ταῖς ἵπποις] οὐκ ἐς πόλεμον χρῶνται μόνον, ἀλλὰ καὶ θεοῖς θύουσιν ἐπιχωρίοις καὶ ἄλλως σιτοῦνται.

въ то время, какъ восточная отрасль его—Индійцы заслуживаютъ одинаковаго вниманія и на поприщѣ миѳологическихъ и религіозно-историческихъ изслѣдованій, западной отрасли Арійцевъ—*Иранцамъ*, къ которымъ преимущественно относятъ *Персовъ*, *Мидянъ* и *Армянъ*, едва-ли можно приписать подобное значеніе. Появленіе древнѣйшихъ, дошедшихъ до насъ индійскихъ памятниковъ, составляющихъ цѣлую такъ называемую ведическую литературу, возводится всѣми учеными до глубокой старины. Древнѣйшіе ведическіе гимны относятъ къ 1500—1200 г. до Р. Хр.[1]). Древнѣйшій же религіозный памятникъ Иранцевъ — Зендавеста, въ томъ видѣ какъ онъ дошелъ до насъ, былъ написанъ, по всему вѣроятію, едва-ли раньше 3-го столѣтія до Р. Хр.; по крайней мѣрѣ нѣтъ возможности доказать болѣе глубокую древность его[2]). Въ Индіи, благодаря тому обстоятельству, что реформація Будды не успѣла распространиться по всей Индіи, мы теперь можемъ, по даннымъ индійской литературы, прослѣдить совершенно послѣдовательное развитіе религіозныхъ взглядовъ, начиная съ древнѣйшихъ временъ Индіи. У Иранцевъ же реформація Зароастра (около 600 г. до Р. Хр.) сгладила, должно полагать, много первобытныхъ чертъ прежней религіи, такъ что безъ сравненія съ Индійскою религіею было бы трудно составить себѣ хоть приблизительно вѣрное понятіе о первобытной религіи Иранцевъ. Первоначальное идолопоклонничество со всѣми варварскими обрядами стало послѣ возвышеннаго ученія Зароастра чѣмъ то непонятнымъ, чуждымъ; въ Зендавестѣ многія первобытныя божества успѣли уже превратиться въ злыхъ демоновъ и т. п. Послѣ этого понятно, что и о приношеніи людей въ жертву не могло быть и рѣчи въ новомъ ученіи, такъ что въ этомъ отношеніи мы должны ограничиваться лишь тѣми данными, которыя передаются намъ другими народами, преимущественно Греками. Тѣмъ не менѣе я считаю возможнымъ указать хоть на одно иранское преданіе, въ которомъ, по моему мнѣнію, сохранилась память о прежнемъ обычаѣ приношенія въ жертву людей и вмѣстѣ съ тѣмъ о каннибализмѣ. Такъ какъ при изслѣдованіи значенія миѳовъ не лишено для насъ интереса прослѣдить отношеніе между какими бы то ни было сказаніями и фактами, исторически достовѣрными, то я позволю себѣ посвятить этому предмету нѣсколько слѣдующихъ страницъ.

---

[1]) *M. Müller*, Vorlesungen über den Veda, въ его Essays I (1869), стр. 11.

[2]) *M. Müller*, Der Veda und Zendavesta, тамъ же, стр. 82.

Здѣсь я имѣю въ виду извѣстное сказаніе о персидскомъ царѣ *Зоһакѣ*. Давно уже доказано, что Зоһакъ (Zohâk), о которомъ намъ повѣтствуетъ Фирдуси въ своей „Книгѣ царей“ (коло 1000 г. послѣ Р. Хр.), и котораго онъ самъ еще называетъ *Ашъ Даһакъ* (Ash Dahâk), соотвѣтствуетъ демону *Азисъ-Даһакѣ* (Azhis Dahâka) Зендавесты и *Аһи Даһакѣ* (Ahi Dahaka) ведическихъ гимновъ[3]). Въ Ведахъ Аһи, т. е. змѣй (Ahi Dahaka=кусающая змѣя, по переводу Бюрнуфа) представляется въ борьбѣ изъ за коровъ съ божествомъ Траэтаона, при чемъ Аһи соотвѣтствуетъ нашему громовому змѣю, нѣмецкой Wetterschlange, такъ что весь миѳъ, повидимому, ограничивается выраженіемъ одного изъ небесныхъ явленій. Въ Зендавестѣ Азисъ Даһака является уже однимъ изъ важнѣйшихъ представителей Аримана, т. е. темной силы, находящейся въ вѣчной борьбѣ съ свѣтлымъ божествомъ. Нельзя оспаривать, что уже и въ Ведахъ Аһи играетъ роль темнаго божества; но понятно, что между темнымъ божествомъ Индійцевъ или какого-либо другого народа древности и между божествомъ мрака въ дуалистическомъ ученіи Зароастра существуетъ огромное различіе. Извѣстно, что относительно прочихъ народовъ древности темное божество есть только искусственное названіе новѣйшей науки, которое вовсе не заключаетъ въ себѣ нравственной оцѣнки характера. Подобныя темныя божества никакъ не перестаютъ быть божествами и пользуются часто бо́льшимъ почетомъ, чѣмъ такъ называемыя свѣтлыя божества. Сто́итъ только вспомнить умилостивительныя жертвоприношенія древнихъ народовъ. Подобная борьба, какъ между Аһи и Траэтаоной въ Ведахъ, встрѣчается въ греческой миѳологіи иногда между самыми почитаемыми божествами Греціи. Высокопочитаемыя въ Греціи хѳоническія божества суть въ сущности ни что иное, какъ именно олицетворенія смертоносныхъ силъ природы, угрожающихъ человѣку со всѣхъ сторонъ[4]).

Но въ Зендавестѣ темное божество имѣетъ уже совершенно другое значеніе: тутъ различіе между свѣтлымъ и темнымъ носитъ уже характеръ нравственной оцѣнки, какъ между добромъ и зломъ, и

---

[3]) *M. Müller*, тамъ же, стр. 90 сл. Ср. *Spiegel*, Erânische Alterthumskunde, I, стр. 530 слл.

[4]) Ср. *H. D. Müller*, Mythologie der griechischen Stämme, II, ч. 1 (1861), стр. 43 сл. *Paley*, Chthonian Worship: The propitiation of malignant powers rather than the adoration of a supreme seems to have formed the basis of the early religions of the world (по цитату *Грота*).

сильно напоминаетъ древнехристіянскій дуализмъ, насколько онъ выражался въ противопоставленіи дьявола, какъ принципа зла, богу, какъ принципу добра. Поэтому, для уразумѣнія причины, почему извѣстное божество причислено въ Зендавестѣ къ разряду темныхъ, намъ никакъ не достаточно предположенія, что оно уже и въ Ведахъ представляло темное божество въ нравственномъ смыслѣ этого слова. Подобнымъ образомъ мы могли бы, пожалуй, судить, что Lucyfer (Lucifer), означающій въ польскомъ языкѣ царя преисподней, означалъ всегда темное существо. Но во всякомъ случаѣ, при подобномъ измѣненіи значенія божества, или, точнѣе, низверженіи божества, мы можемъ по крайней мѣрѣ догадываться, что этому способствовали все-таки существенныя причины. Здѣсь, не смотря на отсутствіе положительныхъ данныхъ въ самой Зендавестѣ, я постараюсь доказать, что низверженіе Азисъ-Даћаки въ Зендавестѣ въ число представителей темной силы обусловлено варварствомъ его культа, который, по моему мнѣнію, сопровождался приношеніями людей въ жертву. Что Азисъ Даћака пользовался нѣкогда большимъ почетомъ, это несомнѣнно явствуетъ изъ того обстоятельства, что, не смотря на свое низверженіе въ Зендавестѣ, онъ за тѣмъ чуть-ли не 1500 лѣтъ позже, у Фирдуси, является персидскимъ царемъ. Значитъ, что въ народѣ, откуда, какъ извѣстно, Фирдуси черпалъ главнымъ образомъ свои данныя, реформація Зароастра не успѣла сгладить слѣды прежняго уваженія къ старинному божеству, которое, судя по значенію, приписываемому ему Зендавестою въ порицательномъ смыслѣ, должно быть играло очень видную роль.

Прямаго указанія на приношеніе людей въ жертву нѣтъ во всей Зендавестѣ, при чемъ нельзя не подивиться искусству, съ которымъ избѣгается всякій, даже малѣйшій прямой намекъ на существованіе подобнаго варварскаго обычая, въ то время какъ Веды дѣлаютъ невозможнымъ предположеніе, чтобы въ Иранѣ на самомъ дѣлѣ никогда не существовало этого обычая. Главныя указанія на счетъ Даћаки ограничиваются, къ сожалѣнію, только слѣдующими двумя мѣстами. Въ одномъ изъ нихъ (*Yaç. IX*, 8) описывается какъ Траэтаона убилъ треглавую змѣю Дећаку, „которую произвелъ на свѣтъ Ариманъ противъ тѣлеснаго міра, на гибель всѣмъ чистымъ людямъ“ [5]). Тутъ замѣтимъ кстати, что въ еврейскомъ преданіи старинныя семитическія божества, Ваалъ, Молохъ и

---

[5]) *Fr. Windischmann*, Zoroastrische Studien (1863), стр 29.

др., послѣ появленія болѣе возвышенныхъ понятій о божествѣ, представляются требующими человѣческой крови именно только потому, что желаютъ истребить Евреевъ. Въ другомъ мѣстѣ Зендавесты описывается, какъ Азисъ Даһака молился къ Анаһитѣ, чтобы ему удалась „очистить отъ людей всѣ семь странъ свѣта"; при этомъ очень интересно, что Даһака приноситъ Анаһитѣ жертву, состоявшую изъ 100 коней, 100 коровъ и 10,000 мелкаго скота [6]). Тутъ, при помощи сравненія съ данными древнѣйшей ведической литературы, мы уже ясно можемъ видѣть, что дѣло идетъ о жертвоприношеніи, въ которомъ эти животныя заступаютъ мѣсто человѣка. Мы знаемъ, что въ Индіи жизнь человѣка оцѣнивалась подобными цифрами тѣхъже самыхъ животныхъ. Но этими указаніями и ограничивается Зендавеста.

Въ Bundehesh мы не находимъ ничего важнаго относительно Даһаки, кромѣ только его генеалогіи, по которой онъ по мужской линіи является потомкомъ самаго Гайомарда (Gayômaretan), перваго царя Иранскаго, по женской же — потомкомъ самаго Аримана, бога мрака.

Зато въ той формѣ сказанія, которую передаетъ намъ Фирдуси въ своемъ Шахъ-Наме, сохранилось нѣсколько болѣе ясныхъ указаній, которыя, при сравненіи съ предъидущими данными, дѣлаютъ, по крайней мѣрѣ въ моихъ глазахъ, несомнѣннымъ предположеніе, что Ahi Dahâka=Зоһâкъ служилъ, если не главнѣйшимъ, то по крайней мѣрѣ однимъ изъ самыхъ важныхъ представителей культа, требовавшаго человѣческой крови.

Зоһâкъ является сыномъ „*благочестиваго*" Мардаса, царя арабскаго. Иблисъ (демонъ, соотвѣтствующій у Арабовъ персидскому Ариману), возъимѣвъ сильное вліяніе на Зоһака, уговариваетъ его, чтобы онъ позволилъ умертвить отца своего Мардаса, на что̀ Зоһакъ и соглашается. Послѣ умерщвленія Мардаса, Иблисъ является къ Зоһаку въ видѣ молодаго повара, кормитъ царя разными искуссно изготовленными яствами изъ животной пищи, тогда какъ до тѣхъ поръ всѣ питались только растительною. Царь до того восхищенъ искусствомъ Иблиса, что позволяетъ ему, въ знакъ милости, поцѣловать себя въ оба плеча. Но лишь только Иблисъ его поцѣловалъ, какъ вдругъ изъ обоихъ плечъ Зоһака выросло по одной змѣѣ. Всѣ старанія врачей удалить этихъ змѣевъ остаются безплодными, и

---

6) *Windischmann*, въ ук. соч. стр. 30, прим. 1.

тогда Иблисъ опять является предъ Зоһакомъ, принявъ видъ врача. Онъ совѣтуетъ царю кормить змѣевъ человѣческимъ мозгомъ, имѣя самъ въ виду истребить съ лица земли весь человѣческій родъ. Около этого времени въ Иранѣ возсталъ мятежъ противъ тогдашняго царя Имы. Къ Зоһаку являются послы, которые приглашаютъ его на престолъ. Зоһакъ слѣдуетъ приглашенію, овладѣваетъ престоломъ, умерщвляетъ Иму и царствуетъ надъ Ираномъ ровно тысячу лѣтъ. Въ продолженіе всего этого времени въ Иранѣ господствовала магія и всякаго рода зло, а змѣи Зоһака пожирали ежедневно по два молодыхъ человѣка. Затѣмъ идетъ уже разказъ о томъ, какъ Феридунъ низвергъ Зоһака и приковалъ его къ скалѣ у горы Демавенда [7].

Тутъ замѣчательно, кромѣ другихъ чертъ, въ которыхъ сохранилась память о безчеловѣчномъ культѣ Даһаки, еще и то обстоятельство, что онъ является приглашеннымъ будто бы изъ Аравіи на персидскій престолъ. Извѣстно, что въ сосѣдней Аравіи дольше чѣмъ въ другихъ земляхъ удержался обычай приношенія людей въ жертву; отсюда становится понятнымъ указаніе на арабское происхожденіе Зоһака [8]).

Кромѣ вышеприведеннаго сказанія о Даһакѣ, въ Зендавестѣ есть, кажется, еще одно, но очень слабое указаніе на уничтоженіе въ новой зароастровой религіи прежняго культа кровавыхъ жертвоприношеній. Въ одномъ мѣстѣ (*Yaçn.* IX, 9) говорится о Кересаспѣ (позднѣйшемъ Гершаспѣ, Gerschasp), „могущественномъ героѣ, который убилъ змѣю Срвару, *пожиравшую лошадей и людей*, змѣю ядовитую, зеленую. На ея кожѣ росъ зеленый ядъ, толщиною въ дюймъ. На ея то спинѣ Кересаспа вскипятилъ въ полдень воду въ желѣзномъ котлѣ; змѣя согрѣлась и вспотѣла. Она бросилась изъ подъ котла и разлила кипятокъ; смѣлый же Кересаспа отскочилъ въ сторону въ испугѣ“ [9]). Въ позднѣйшихъ источникахъ это сказаніе до того искажено, что никакъ нельзя ими воспользоваться; поэтому я и долженъ здѣсь ограничиться однимъ только указаніемъ на вѣроя-

---

[7]) *Windischmann*, тамъ же, стр. 33, слл. Ср. *Spiegel*, I, стр. 530 слл.—О полномъ сходствѣ этого преданія съ разказомъ, сохраненнымъ у *Моисея Хоренскаго*, жившаго въ V ст., см. *Spiegel*, I, стр. 491 сл.

[8]) *Ghillany*, Menschenopfer der alten Hebräer, стр. 119, гдѣ между прочимъ говорится: Menschen wurden allenthalben in Arabien geopfert, und zwar noch zu Muhammeds Zeiten.

[9]) *Windischmann*, тамъ же, стр. 39 сл.

тіе предположенія, что и тутъ, при помощи большаго количества данныхъ, мы могли бы найти подтвержденіе нашего предположенія.

Наконецъ, слѣдуетъ еще указать на преданіе, заимствованное Иродотомъ изъ лидійскихъ, кажется, источниковъ, о *Крисѣ*, котораго Киръ намѣревался сжечь вмѣстѣ съ 14 лидійскими юношами *въ видѣ жертвоприношенія*, хотя это послѣднее назначеніе и не явствуетъ прямо изъ словъ Иродота [10]). По Иродоту, Крисъ, находясь уже въ *оковахъ* на *зажженномъ кострѣ*, обращается съ пламенною молитвою къ Аполлону; тотъ выслушиваетъ его и ниспосылаетъ *дождь*, отъ котораго потухаетъ пламя, и Крисъ спасается. По Ктисію съ Криса сваливаются *оковы при гулѣ грома и сверканіи молніи*, значитъ, тоже при появленіи дождя, хотя Ктисій ничего и не говоритъ о намѣреніи Кира *сжечь* Криса. Тутъ мы очевидно имѣемъ предъ собою персидскую редакцію того же миѳа, который мы видѣли у Индійцевъ, о Сунаһсепѣ, привязанномъ къ жертвенному столбу и спасенномъ послѣ горячихъ молитвъ, то появленіемъ дождя, то вслѣдствіе того, что узы, которыми онъ былъ привязанъ къ столбу, стали сваливаться однѣ за другими послѣ каждой молитвы [11]). Что у Ктисія вовсе ничего не упоминается о зажженномъ кострѣ, это очень понятно: источниками служили Ктисію сказанія позднѣйшихъ Персовъ, считавшихъ сожженіе человѣка въ огнѣ оскверненіемъ чистой стихіи [12]).

Ограничиваясь здѣсь этими указаніями относительно слѣдовъ разсматриваемаго обычая въ иранскихъ преданіяхъ, мы можемъ теперь возвратиться къ тому, о чемъ мы говорили въ концѣ предъидущаго параграфа. Тамъ, говоря о приношеніи людей въ жертву у арійцевъ

---

[10]) *Herodot*, I, 86: ὁ δὲ [Κῦρος], συννήσας πυρὴν μεγάλην, ἀνεβίβασε ἐπ' αὐτὴν τὸν Κροῖσόν τε ἐν πέδῃσι δεδεμένον καὶ δὶς ἑπτὰ Λυδῶν παρ' αὐτὸν παῖδας, ἐν νόῳ ἔχων εἴτε δὴ ἀκροθίνια ταῦτα καταγιεῖν θεῶν ὅτεῳ δή, εἴτε καὶ εὐχὴν ἐπιτελέσαι θέλων, εἴτε καὶ πυθόμενος τὸν Κροῖσον εἶναι θεοσεβέα, τοῦδε εἵνεκεν ἀνεβίβασε ἐπὶ τὴν πυρὴν, βουλόμενος εἰδέναι, εἴ τίς μιν δαιμόνων ῥύσεται τοῦ μὴ ζώον κατακαυθῆναι. Послѣднее предположеніе Иродота очевидно вытекаетъ изъ того обстоятельства, что въ сказаніи Крисъ дѣйствительно является спасеннымъ посредствомъ вмѣшательства божества. Поэтому, мы въ правѣ устранить его.—Указанную Бэромъ, издателемъ Иродота, статью *Рейнсберга* (въ *Jahrb. f. Phil. и Pädag.* Suppl. XVIII стр. 422 слл.), въ которой онъ приводитъ подобное сказаніе изъ *Моисея Хоренскаго*, я, къ сожалѣнію, не читалъ.

[11]) См. выше, стр. 230; ср. стр. 240.

[12]) Ср. *Grote*, Hist. of. Greece, 2-е изд. IV, стр. 259.

вообще, я высказалъ мнѣніе, что со временемъ люди стали замѣняться сперва лошадьми, потомъ и другими животными. Что у Персовъ въ историческое время существовали на самомъ дѣлѣ не только приношенія лошадей, но и людей, для этого у насъ есть, какъ уже замѣчено выше, историческія свидѣтельства.

Иродотъ, описывая способъ жертвоприношеній у Персовъ [13]), не говоритъ прямо, какія именно животныя употреблялись въ жертву, но вслѣдъ за тѣмъ мы у него читаемъ: „Болѣе всѣхъ другихъ дней года они (Персы) празднуютъ тотъ день, въ которомъ кто изъ нихъ родился. Въ этотъ день у нихъ положено подавать болѣе яствъ, чѣмъ обыкновенно. Богатые подаютъ (на столъ) цѣлаго быка, *лошадь*, верблюда и осла, изжаривъ ихъ въ печахъ цѣликомъ; бѣдные же подаютъ мелкій скотъ“ [14]).

Уже изъ этихъ словъ мы могли бы заключить, что и лошади приносились въ жертву. Но есть у Иродота еще одно указаніе, гдѣ говорится о *приношеніи лошадей въ жертву, рядомъ съ приношеніемъ людей*, посредствомъ зарыванія въ землю (подземному божеству). Ксерксъ, въ своемъ походѣ противъ Грековъ, перешедши страну идонскихъ Ѳракійцевъ и Піэрійцевъ, приходитъ къ рѣкѣ Стримону, у мѣстности „девяти путей“, гдѣ въ послѣдствіи былъ основанъ городъ Амфиполисъ. „Надъ рѣкою Стримономъ—такъ продолжаетъ Иродотъ свой разказъ — принесли въ жертву *бѣлыхъ лошадей*, закланіе которыхъ сопровождалось хорошими предзнаменованіями. Прибавивъ для усмиренія рѣки къ этимъ жертвамъ еще много другихъ, они переправились черезъ мосты у мѣстности „Девяти путей“ въ странѣ Идонцевъ, такъ какъ мосты они нашли уже наведенными. Узнавъ, что эта мѣстность называется „Девятью путями“, они здѣсь закопали въ землю *девять живыхъ юношей и дѣвицъ* изъ тамошнихъ жителей. Обычай то персидскій закапывать живыхъ людей. Мнѣ передаютъ, что и Амистрида, жена Ксеркса, подъ старость велѣла зарыть въ землю вмѣсто себя *14 сыновей* знатныхъ персидскихъ мужей въ угожденіе божеству, которое живетъ, какъ говорятъ, подъ землею“ [15]).

---

[13]) *Herodot*, I, 132.

[14]) *Herodot*. I, 133.

[15]) *Herodot*. VII, 113:—ἐς τὸν Στρύμονα, ἐς τὸν οἱ Μάγοι ἐκαλλιρέοντο σφάζοντες ἵππους λευκούς. (114) φαρμακεύσαντες δὲ ταῦτα ἐς τὸν ποταμὸν καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς τούτοισι ἐν Ἐννέα ὁδοῖσι τῇσι Ἠδωνῶν ἐπορεύοντο... Ἐννέα δὲ ὁδοὺς πυνθανόμενοι τὸν χῶρον τοῦτον καλέεσθαι, τοσούτους ἐν αὐτῷ παῖδάς τε καὶ παρθένους ἀνδρῶν τῶν

Еще въ одномъ мѣстѣ Иродотъ разказываетъ, что Персы во флотѣ Ксеркса, захвативъ однажды греческій корабль, закололи въ жертву красивѣйшаго изъ находившихся на немъ Грековъ [16]).

Приношеніе у Персовъ *лошадей* въ жертву богу солнца упоминается Ксенофонтомъ [17]). Павсаній, описывая приношеніе коня въ жертву богу солнца въ Лакедемоніи, сравниваетъ этотъ обычай съ персидскимъ [18]).

Изъ вышеуказанныхъ примѣровъ достаточно явствуетъ, что Персы въ старину приносили въ жертву людей [19]) и, судя по аналогіи съ Индіей, стали въ послѣдствіи замѣнять эти жертвы приношеніемъ

ἐπιχωρίων ζώοντας κατώρυσσον. Περσικὸν δὲ τὸ ζώοντας κατορύσσειν, ἐπεὶ καὶ Ἄμηστριν τὴν Ξέρξεω γυναῖκα πυνθάνομαι γηράσασαν δὶς ἑπτὰ Περσέων παῖδας ἐόντων ἐπιφανέων ἀνδρῶν ὑπὲρ ἑωυτῆς τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι κατορύσσουσαν. По *Плутарху*, она велѣла зарыть 12 человѣкъ, *Plut*. De Sup. 13:— δώδεκα κατώρυξεν ἀνθρώπους ζῶντας ὑπὲρ αὑτῆς τῷ ᾅδῃ. Вѣроятно Плутархъ ошибся, или онъ, пожалуй, нарочно измѣнилъ число 2×7, т. е. 14, въ 12, считая первое нелѣпымъ, въ то время, какъ число 12 имѣло въ Греціи особое значеніе. Какъ мы видѣли, и въ разказѣ о Крисѣ говорится о 14-ти юношахъ, находившихся вмѣстѣ съ нимъ на кострѣ. Раньше мы встрѣчали число 7: Азисъ Даhака желаетъ очистить отъ людей *всѣ семь* странъ свѣта.—Относительно приведеннаго мѣста изъ Иродота смотри, впрочемъ, также *Шпигеля*, Erânische Alterth. II (1873), стр. 191, прим., который, не знаю на какомъ основаніи, находитъ вѣроятнымъ, что обычай зарыванія въ землю людей былъ заимствованъ Персами отъ Вавилонянъ.

[16]) *Herodot*. VII, 180:—καὶ ἔπειτα τῶν ἐπιβατέων αὐτῆς (т. е. захваченнаго греческаго корабля) τὸν καλλιστεύοντα ἀγαγόντες ἐπὶ τὴν πρῴρην τῆς νεὸς ἔσφαξαν, διαδέξιον ποιεύμενοι τὸν εἷλον τῶν Ἑλλήνων πρῶτον καὶ κάλλιστον. τῷ δὲ σφαγιασθέντι τούτῳ οὔνομα ἦν Λέων· τάχα δ' ἂν τι καὶ τοῦ οὐνόματος ἐπαύροιτο. Стоитъ только взглянуть на этотъ разказъ, чтобы убѣдиться, что онъ никакъ не можетъ считаться просто выдумкою Грековъ, которые такъ сильно вѣрили въ *правдивость* предзнаменованій. Если же онъ придуманъ самими Персами, то въ нашихъ глазахъ это не лишаетъ его важнаго значенія.

[17]) *Xenophont*. Cyrop. VIII, 3, 12: μετὰ δὲ τοὺς βοῦς ἵπποι ἤγοντο θῦμα τῷ Ἡλίῳ... (24) ἔθυσαν τῷ Διὶ καὶ ὡλοκαύτωσαν τοὺς ταύρους, ἔπειτα τῷ Ἡλίῳ καὶ ὡλοκαύτωσαν τοὺς ἵππους, ἔπειτα Γῇ σφάξαντες ὡς ἐξηγήσαντο οἱ μάγοι ἐποίησαν κ. τ. λ.

[18]) *Paus*. III, 20, 4: ἄκρα δὲ τοῦ Ταϋγέτου Ταλετὸν ὑπὲρ Βρυσεῶν ἀνέχει. ταύτην Ἡλίου καλοῦσιν ἱεράν, καὶ ἄλλα τε αὐτόθι Ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρσας οἶδα θύειν νομίζοντας. Это сближеніе Павсанія хотя и случайное, но чрезвычайно удачное. Безъ сомнѣнія, упомянутыя здѣсь греческія жертвоприношенія богу солнца—суть остатокъ глубочайшей древности.

[19]) Обычай приношенія людей въ жертву у Персовъ доказываетъ также *Мейнерсъ*, въ сочиненіи, котораго я не имѣлъ подъ рукою: *Meiners*, De variis Persarum conversionibus.

лошадей, которыя, какъ мы видѣли, употреблялись ими и въ пищу. Это послѣднее обстоятельство для насъ въ высшей степени важно. У Персовъ мы находимъ, такимъ образомъ, то указаніе, котораго напрасно искали у Индійцевъ,—объ употребленіи въ пищу лошади, т. е. того животнаго, которое впервые стало замѣнять человѣчьи жертвы. Этимъ бросается яркій свѣтъ и на первобытное значеніе человѣчьей жертвы у Арійцевъ и вообще у Индогерманцевъ; тутъ мы опять находимъ косвенное подтвержденіе того вывода, къ которому склоняетъ насъ множество другихъ данныхъ, — именно, что какъ у другихъ народовъ, такъ же точно и у народовъ индоевропейскаго, или, выражаясь научнѣе, индогерманскаго происхожденія, человѣческія жертвоприношенія были первоначально ни что иное, какъ только каннибальскія пиршества.

IV.

Слѣды людоѣдства въ греческихъ миѳахъ.

> Die Sage vermag nie etwas Anderes, als das gesammte Denken vieler Jahrhunderte über ein Seiendes oder Geschehenes zu überliefern.
>
> *Otfried Müller.*

§ 24.

Миѳы омировскихъ пѣсенъ. Одиссея.

Въ древнѣйшемъ памятникѣ греческой словесности мы находимъ, собственно, только два сказанія, въ которыхъ прямо говорится о людоѣдствѣ; кромѣ этихъ примѣровъ, остались еще не многіе, и то довольно слабые слѣды такихъ миѳовъ, — слѣды, требующіе нѣкоторой внимательности, чтобы усмотрѣть въ нихъ остатки преданій о каннибализмѣ.

Выше мы указали уже на тѣ условія, вслѣдствіе которыхъ мы не можемъ надѣяться найти въ омировскихъ пѣсняхъ самые грубые сказанія и миѳы, которыя существовали въ простонародіи[1]). Замѣтно развитое состояніе общества, въ томъ видѣ, какъ оно отражалось въ самыхъ развитыхъ умахъ того времени, дѣлаетъ почти немысли-

[1]) См. выше, § 8, стр. 48 сля.

мымъ отъискивать слѣды каннибализма въ такихъ миѳическихъ лицахъ, которыя успѣли уже окончательно принять видъ *людей* тогдашняго или не многимъ предшествовавшаго времени. Остаются только *боги*, которые тѣмъ преимущественно и отличаются отъ героевъ и прочихъ людей, что лучше сохранили отпечатокъ глубокой древности, вслѣдствіе котораго они сдѣлались *необыкновенными*, *сверхестественными* существами, т. е. получили характеръ *божествъ* [2]).

---

[2]) Здѣсь я долженъ возразить нѣсколько словъ противъ мнѣнія *Гейнр. Дитр. Мюллера*, *H. D. Müller*, Mythologie der griechischen Stämme, I (1857), стр. 288: Der Heros wird und kann niemals in directer Andeutung für einen Gott ausgegeben werden, sonst hört er auf ein Heros zu sein [?], sondern er erscheint gewöhnlich als König, jedenfalls als Mensch... Das dargelegte Verhältniss erklärt es, dass *gerade in der Heroensage die alten religiösen Mythen nicht nur zahlreicher sondern im Ganzen auch reiner und unversehrter sich erhalten haben als in Anknüpfung an die Götter selbst* (?). Denn hier konnte die Umwälzung im religiösen Bewusstsein nicht ohne zerstörenden Einfluss bleiben: die alten Mythen, welche zu der veränderten Vorstellung von dem Wesen der Gottheit nicht mehr passten, gingen entweder ganz verloren oder mussten sich gefallen lassen umgewandelt oder passrecht gemacht zu werden, wie z. B. der von dem feindlichen Gegensatze des Kronos und Zeus zu einem Kampfe zwischen zwei sich entgegenstehenden Götterdynastieen wird (не понимаю, что̀ этимъ доказывается). *Die religiösen Elemente der Heroenmythen kamen dagegen gar nicht* (!?) *in Conflict mit dem religiösen Bewusstsein, weil sie, mit historischen Elementen versetzt oder wenigstens historisch gefärbt, für historische Ueberlieferung galten.* Мнѣ же кажется, что именно вслѣдствіе послѣдняго обстоятельства религіозные элементы миѳовъ о герояхъ должны были особенно пострадать, да и пострадали на самомъ дѣлѣ. Мнѣніе Мюллера никакъ не подтверждается моимъ изслѣдованіемъ. Впрочемъ, я думаю, что этого нельзя было бы и ожидать иначе. Миѳы, по моему, сохранили древніе религіозные, то-есть грубые элементы ровно на столько, на сколько они удержали свое религіозное значеніе вообще. Въ миѳахъ о богахъ сохраненію древнихъ чертъ способствовала возможность символическаго пониманія, привычка смотрѣть на нихъ, какъ на сверхестественные, иногда даже просто непонятные разказы, и нѣкоторыя другія обстоятельства. Все это не приложимо къ миѳамъ о герояхъ; мѣшалъ историческій колоритъ. Къ тому не слѣдуетъ забывать, что всѣ герои являлись родоначальниками, древнѣйшими царями, основателями городовъ и вообще лицами, о которыхъ нельзя было разказывать неблаговидныхъ вещей. Если тѣмъ не менѣе въ *нѣкоторыхъ* миѳахъ о герояхъ сохранились довольно грубыя черты, то причину этого слѣдуетъ усматривать въ томъ, что они сдѣлались гораздо позже чѣмъ боги достояніемъ всего народа. Долго пользуясь божественнымъ почитаніемъ въ отдѣльныхъ мѣстностяхъ Греціи, вдали отъ центровъ развитія, герои *иногда* сохранили дѣйствительно, *не смотря даже на болѣе сильное очеловѣченіе*, свой грубый примитивный характеръ лучше, чѣмъ нѣкоторые боги, сдѣлавшіеся общепринятыми только вслѣдствіе того, что поддерживались болѣе развитою, болѣе *образованною* частью народа.

Но въ омировскихъ пѣсняхъ столь грубая черта, какъ каннибализмъ, успѣла уже почти совершенно сгладиться даже въ изображеніи боговъ. При болѣе сознательномъ, критическомъ отношеніи къ достоинству и качествамъ божества, это послѣднее или должно было лишиться слишкомъ грубыхъ чертъ и оставалось тогда божествомъ въ немного измѣненномъ видѣ, примѣнившись къ понятіямъ болѣе развитой среды, или же оно удерживало грубыя черты, но лишалось зато своей святости и превращалось мало-по-малу въ чудовище.

Вотъ почему у Омира мы встрѣчаемъ каннибализмъ только у такихъ миѳическихъ лицъ, которыя успѣли уже принять характеръ чудовищъ: у Киклоповъ и Лэстригоновъ. Однако эти людоѣдскіе народы носятъ еще явные слѣды своего божественнаго происхожденія. Зато въ Скиллѣ и Харивдѣ не только сгладились слѣды божественнаго характера, но является сомнительнымъ даже ихъ человѣкоподобіе.

Относительно Киклоповъ и Лэстригоновъ интересно, что Глэдстонъ, чтобы доказать ихъ принадлежность къ числу божествъ, считаетъ достаточнымъ одного указанія на ихъ противонравственныя стороны [3]). Дѣйствительно, если бы мы и не имѣли другихъ указаній на ихъ божественное значеніе, то этотъ выводъ все-таки долженъ былъ бы, по моему мнѣнію, считаться вполнѣ правильнымъ, на основаніи вышеизложенныхъ соображеній. Но мы имѣемъ къ тому и прямыя свидѣтельства въ самихъ омировскихъ пѣсняхъ.

Замѣчательно, впрочемъ, что всѣ указанныя *чудовищныя* фигуры встрѣчаются только въ Одиссеѣ. Въ Иліадѣ же, должно быть вслѣдствіе ея болѣе древняго происхожденія, мы вообще почти не встрѣчаемъ еще разказовъ о чудовищахъ. Такимъ образомъ, естественно, что и слѣды каннибальскихъ миѳовъ легче могли удержаться въ Одиссеѣ, чѣмъ въ Иліадѣ, въ которой, дѣйствительно, находимъ только очень не многія указанія. Начнемъ, поэтому, съ Одиссеи, а именно, обратимся прежде къ разказу о Киклопахъ.

---

[3]) *Gladstone's* Hom. Studien, übs. v. *Schuster* (1863), стр. 349: Der niedrigere moralische Standpunct lässt sich auch in den verschiedenen Völkerschaften, welche nach Homer Anspuch auf specielle Verwandtschaft mit den Göttern machen, nachweisen... [Sie] zeigen ihre Verwandtschaft mit den Göttern dadurch, dass sie stärker und *lasterhafter* als gewöhnliche Menschen sind.

Киклопъ Полифимъ.

Алкиной, царь Феаковъ, разсказывая Одиссею о тѣсномъ общеніи своего народа съ богами, заключаетъ: „Ибо мы столь же близки къ богамъ, какъ и *Киклопы* и дикіе народы Гигантовъ" [4]). Киклопъ *Полифимъ*, въ пещеру котораго попадаетъ Одиссей съ своими товарищами, отвѣчаетъ этому послѣднему, угрожающему на насиліе мщеніемъ боговъ, слѣдующими словами: „Глупъ ты, незнакомецъ, или ты пришелъ изъ далекихъ странъ, что велишь мнѣ чтить и бояться боговъ. Мы, Киклопы, не уважаемъ ни Зевса, носящаго эгиду, ни [прочихъ] блаженныхъ боговъ, ибо мы сами сильнѣе ихъ. Такъ и я не пощажу изъ боязни Зевсова гнѣва ни тебя, ни твоихъ товарищей, если не захочу самъ" [5]). Эти слова не есть только надменное богохульство. Полифимъ является сыномъ самаго Посидона и находится подъ его сильнымъ покровительствомъ [6]). Когда Одиссей, желая спастись изъ рукъ этого людоѣда, выкололъ ему во время сна его единственный глазъ, тогда Полифимъ призываетъ мщеніе своего отца: „Слушай меня, Посидонъ, синеволосый, окружающій землю! Если я дѣйствительно сынъ твой и ты справедливо слывешь моимъ отцемъ, то не дай возвратиться домой разрушителю городовъ, Одиссею. Если же ему суждено увидѣть своихъ и возвратиться въ свой красиво выстроенный домъ и въ родную страну, то пускай возвратится не скоро и въ бѣдствіи, лишившись всѣхъ товарищей, и на

[4]) *Odyss.* VII, 205:

...ἐπεί σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν,
ὥσπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

[5]) *Odyss.* IX, 273:

νήπιός εἰς, ὦ ξεῖν', ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας,
ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι·
οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν
οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰμεν·
οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην
οὔτε σεῦ οὔθ' ἑτάρων, εἰ μὴ θυμός με κελεύοι.

[6]) У Эврипида тоже всѣ Киклопы называются дѣтьми Посидона; они живутъ у Этны. *Eur.* Cycl. 20:

...εἰς Αἰτναίαν πέτραν
ἵν' οἱ μονῶπες ποντίου παῖδες θεοῦ
Κύκλωπες οἰκοῦσ' ἄντρ' ἔρημ' ἀνδροκτόνοι.

чужемъ кораблѣ, и въ домѣ [своемъ] пускай найдетъ онъ горе!" „Эту молитву, продолжаетъ поэтъ, *выслушалъ* Посидонъ" [1]), и выслушалъ онъ ее, какъ извѣстно, въ самомъ буквальномъ смыслѣ. Всѣ бѣдствія, всѣ странствованія Одиссея, являются въ сущности только послѣдствіемъ этого проклятія; да, мы можемъ сказать, что вся Одиссея основана на этомъ мотивѣ. Это чрезвычайно важно. Громадная сила и необыкновенное значеніе Полифима не могутъ насъ не поразить даже въ омировскихъ пѣсняхъ, гдѣ онъ является какимъ то чудовищемъ, въ сторонѣ отъ настоящихъ боговъ. Даже самъ Зевсъ, не смотря на вышеприведенныя непочтительныя слова Полифима, негодуетъ въ виду обиды, нанесенной ему Одиссеемъ: онъ пренебрегаетъ жертвоприношеніемъ, которое сотворилъ Одиссей при отплытіи отъ острова Киклоповъ, и рѣшаетъ чтобы погибли всѣ его корабли и всѣ товарищи [2]). Божественный характеръ Полифима, очевидно, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію.

Но кто же этотъ Полифимъ? Мы имѣемъ основаніе усматривать въ немъ божество *солнца*. За миѳомъ о пожираніи Полифимомъ товарищей Одиссея скрывается, по моему убѣжденію, воспоминаніе о прежнихъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ этому божеству и объ устраненіи этого варварскаго культа. Вотъ за что такъ строго преслѣдуется Одиссей Посидономъ, богомъ моря, изъ котораго ежедневно подымается солнце на небо. Впрочемъ, и самъ Посидонъ носитъ явные слѣды, что онъ самъ былъ прежде божество солнца, разъѣзжавшее по небу въ золотой колесницѣ, которую онъ удержалъ даже тог-

[1]) *Odyss.* IX, 258:

«κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα·
εἰ ἐτεόν γε σός εἰμι, πατὴρ δ' ἐμὸς εὔχεαι εἶναι,
δὸς μὴ Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον οἴκαδ' ἱκέσθαι
[υἱὸν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἔνι οἰκί' ἔχοντα].
ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι
οἶκον ἐϋκτίμενον καὶ ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν,
ὀψὲ κακῶς ἔλθοι, ὀλέσας ἄπο πάντας ἑταίρους,
νηὸς ἐπ' ἀλλοτρίης, εὕροι δ' ἐν πήματα οἴκῳ.»
ὣς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε κυανοχαίτης.

[2]) *Odyss*, IX, 553:

—ὁ δ' οὐκ ἐμπάζετο ἱρῶν,
ἀλλ' ἄρα μερμήριζεν ὅπως ἀπολοίατο πᾶσαι
νῆες ἐΰσσελμοι καὶ ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι.

Въ иномъ мѣстѣ, *Odyss.* I, 70, Зевсъ называетъ Полифима ἀντίθεον Πολύφημον, ὅου κράτος ἔσκε μέγιστον πᾶσιν Κυκλώπεσσι.

да, когда сдѣлался божествомъ морей [9]). Итакъ, Одиссей лишилъ Солнце его человѣческихъ жертвоприношеній, или, какъ выражается другой миѳъ, онъ коснулся стада посвященныхъ Илію, т. е. Солнцу, коровъ и овецъ, т. е. жертвъ, что̀ у Омира ему тоже вмѣняется въ вину и является причиною его бѣдствій въ тѣхъ же точно выраженіяхъ, какъ и послѣ свершеннаго преступленія надъ Полифимомъ [10]). Самъ Зевсъ вступается за Полифима, потому что онъ самъ, какъ мы это уже замѣтили выше [11]), былъ первоначально ни что̀ иное какъ солнечное божество и получилъ болѣе исключительно значеніе громовника только въ послѣдствіи

Но все это для насъ не важно; если въ миѳѣ о Полифимѣ скрывается дѣйствительно воспоминаніе о сопровождавшемся человѣческими жертвоприношеніями культѣ солнца, то интересно для насъ увидѣть на этомъ примѣрѣ, какъ понимались въ древнѣйшія времена человѣческія жертвоприношенія божеству солнца.

Собственно же насъ интересуетъ только этическая сторона миѳа. У Омира Полифимъ является уже никакъ не божествомъ, а страшнымъ чудовищемъ, одноглазымъ великаномъ: отъ одного голосу его замираетъ сердце [12]). Одиссея говоритъ о немъ, что это былъ „мужчина исполинскаго роста, который не искалъ общенія съ другими и думалъ въ уединеніи только о преступныхъ дѣлахъ. Былъ онъ чудовище исполинскихъ размѣровъ, и не былъ похожъ на питающагося

---

[9]) См. *Hahn*, Sagwissenschaftliche Studien, стр. 126, сл

[10]) *Odyss.* XI, 110, Тиресій предсказываетъ Одиссею относительно стада Илія:

τὰς εἰ μέν κ' ἀσινέας ἐάᾳς (sic!) νόστου τε μέδηαι,
καί κεν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακά περ πάσχοντες ἵκοισθε·
εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον
νηΐ τε καὶ ἑτάροις· αὐτος δ' εἴπερ κεν ἀλύξῃς.
ὀψὲ κακῶς νεῖαι, ὀλέσας ἄπο πάντας ἑταίρους,
νηὸς ἐπ' ἀλλοτρίης.

Ср. выше, прим. 7. То же самое и точно тѣми же словами предсказываетъ ему и Кирка. *Odyss.* XII, 137 слл.

[11]) См. выше, стр. 107 сл. съ прим. 25.

[12]) *Odyss.* IX, 256, въ разказѣ Одиссея:

ὣς ἔφαθ', ἡμῖν δ' αὖτε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ
δεισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτόν τε πέλωρον.

хлѣбомъ человѣка, а походилъ на обросшую лѣсомъ вершину [среди] высокихъ горъ, торчащую надъ всѣми другими" [13]).

Вотъ описаніе Одиссея, какъ Киклопъ пожиралъ его товарищей: „Поднявшись, онъ протянулъ руки къ товарищамъ и, схвативши двухъ изъ нихъ, ударилъ ихъ объ землю, *какъ щенятъ*; [изъ головъ] брызнулъ мозгъ и разлился по землѣ. Разрѣзавъ ихъ на части [отрѣзывая одну часть тѣла за другою, μελεϊστί], онъ ихъ приготовилъ себѣ для ѣды. Пожиралъ же онъ, подобно горному льву, всё: и *внутренности*, и мясо, и *кости съ мозгами*, не оставляя ничего... Но когда Киклопъ наполнилъ огромный желудокъ человѣческимъ мясомъ и запилъ *молокомъ*, не смѣшаннымъ [съ водою, какъ это дѣлается обыкновенно], то легъ онъ внутри пещеры, растянувшись среди овецъ" [14]). Въ послѣдствіи, послѣ подобной трапезы, Одиссей ему предлагаетъ вино: „Возьми, Киклопъ, выпей вина, поѣвши человѣческаго мяса!" [15]).

Тутъ всѣ черты разказа для насъ въ высшей степени интересны. Кромѣ отразившихся въ миѳѣ вышеуказанныхъ воспоминаній о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, мы здѣсь имѣемъ предъ собою, во всякомъ случаѣ, воспоминаніе о древнѣйшемъ каннибализмѣ. Что въ основаніе разказа легли преданія объ обычаѣ, существовавшемъ дѣйствительно, хотябы и въ отдаленыя времена, на это, прежде

---

[13]) *Odyss.* IX, 188:

—οὐδὲ μετ' ἄλλους
πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ᾔδη.
καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐῴκει
ἀνδρί γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ῥίῳ ὑλήεντι
ὑψηλῶν ὀρέων, ὅτε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων.

[14]) *Odyss.* IX, 288:

ἀλλ' ὅγ' ἀναΐξας ἑτάροις ἐπὶ χεῖρας ἴαλλεν,
σὺν δὲ δύω μάρψας ὥστε σκύλακας ποτὶ γαίῃ
κόπτ'· ἐκ δ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέε, δεῦε δὲ γαῖαν.
τοὺς δὲ διὰ μελεϊστὶ ταμὼν ὡπλίσσατο δόρπον·
ἤσθιε δ' ὥστε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν,
ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα.
. . . .
αὐταρ ἐπεὶ Κύκλωψ μεγάλην ἐμπλήσατο νηδὺν
ἀνδρόμεα κρέ' ἔδων καὶ ἐπ' ἄκρητον γάλα πίνων,
κεῖτ' ἔντοσθ' ἄντροιο τανυσσάμενος διὰ μήλων.

[15]) *Odyss.* IX, 347:

Κύκλωψ, τῆ, πίε οἶνον, ἐπεὶ φάγες ἀνδρόμεα κρέα.

всего, указываетъ подробность разказа и, не смотря на сказочную форму, удивительно вѣрная передача всѣхъ частностей.

Во всякомъ случаѣ, нельзя подвергать сомнѣнію, что весь разказъ *передается* по крайней мѣрѣ какъ исторически достовѣрное событіе. Это, какъ и вообще *всякій древній миѳъ, есть ни что иное, какъ самое историческое преданіе, какое только было мыслимо по тогдашнимъ понятіямъ.* Если бы мы тутъ имѣли предъ собою простое произведеніе „фантазіи поэта“, то этотъ „поэтъ“ навѣрное бы намъ разказалъ, что Полифимъ, схвативши товарищей Одиссея, клалъ ихъ въ ротъ *живыхъ*, при чемъ трескъ разгрызаемыхъ костей и кровь, струящаяся по губамъ исполина, вполнѣ бы удовлетворяла желанію „поэта“ придать своей картинѣ ужасающій видъ[16]). Здѣсь мы однако ничего подобнаго не находимъ. Полифимъ прежде всего *умерщвляетъ* свои жертвы; за тѣмъ, не смотря на свои исполинскіе размѣры и на соотвѣтственную величину рта, считаетъ нужнымъ *разрѣзать ихъ на куски*, при чемъ, по обычаю настоящихъ каннибалловъ, отрѣзываетъ одну часть тѣла за другою. Что подразумѣвалось подъ словами: „*приготовилъ ихъ для ѣды*“, мы не знаемъ, но и тутъ, повидимому, передаются такія подробности, въ которыхъ не нуждается тотъ, кто, при своемъ разказѣ, руководится только вымысломъ. Можетъ быть онъ изготовилъ мясо на огнѣ, который онъ умѣетъ разводить[17]), хотя это, по омировскому способу изложенія, является невѣроятнымъ. У Эврипида онъ его жаритъ и варитъ. У него мы читаемъ: „Когда все было приготовлено [т. е. когда былъ разведенъ огонь и поставленъ котелъ] богопротивнымъ поваромъ ада, то, схвативши двухъ человѣкъ, онъ убилъ ихъ въ нѣкоторомъ порядкѣ [— черта, повидимому, заимствованная изъ народнаго преданія—]: одного онъ бросилъ въ мѣдный котелъ; другому же, схвативши его за суставъ ноги и ударивъ объ острую оконечность скалы, онъ вышибъ мозгъ, и, отрѣзывая огромнымъ ножемъ мясо, жарилъ одни куски на огнѣ, другіе же кидалъ въ котелъ, чтобы варились“[18]). Затѣмъ передается,

[16]) Такъ напр. у *Вергилія*, «не остывшіе члены, облитые черною кровью, вздрагиваютъ между его зубами», *Verg*. Aen. III, 626:

— vidi atro quum membra fluentia tabo
Manderet, et tepidi tremerent sub dentibus artus.

[17]) *Odyss.* IX, 251.

[18]) *Eur*. Cycl. 396:

ὡς δ' ἦν ἕτοιμα πάντα τῷ θεοστυγεῖ
Ἅιδου μαγείρῳ, φῶτε συμμάρψας δύο

какъ онъ пожралъ все, не оставляя даже *костей* и *внутренностей*. Изъ раскопокъ мы знаемъ, что въ древности раскалывались кости для добыванія мозговъ; въ остаткахъ киннибальскихъ пиршествъ мозговыя кости почти всегда оказываются расколотыми. Греки же, въ извѣстное намъ время, уже не трогали мозговъ, а сжигали ихъ вмѣстѣ съ внутренностями для своихъ боговъ. Относительно внутренностей всѣмъ извѣстно, что и понынѣ существуютъ народы, пожирающіе животное всецѣло, не оставляя почти ровно ничего. Поэтому, не можетъ подлежать сомнѣнію, что Греки жертвовали своимъ богамъ кости и внутренности только потому, что нѣкогда они ѣли ихъ сами. Въ нашемъ разказѣ о Полифимѣ сохранилось темное воспоминаніе объ этомъ времени. Наконецъ, Полифимъ пьетъ *молоко козъ и овецъ*. Это указаніе тоже не лишено историческаго значенія. Въ древнѣйшія времена, до изобрѣтенія вина, что̀ нибудь должно было, конечно, замѣнять во время ѣды мѣсто вина [19]). Для этого, должно быть, употреблялось только молоко козъ и овецъ, такъ какъ коровье молоко, считающееся въ Греціи и понынѣ нездоровымъ, имѣло, по мнѣнію древнихъ, вредное вліяніе на зубы, голову и животъ [20]).

Какъ все, что̀ говорится о людоѣдѣ Полифимѣ, такъ и все, что̀ мы читаемъ о Киклопахъ вообще, поражаетъ насъ реальностью своего содержанія. Съ удивительною точностью здѣсь рисуется намъ патріархальный бытъ пастушескаго народа.

„И прибыли мы въ землю надменныхъ Киклоповъ, которые полагаясь на безсмертныхъ боговъ, не сѣютъ и не пашутъ. Все у нихъ растетъ безъ посѣва и безъ паханья: пшеница и ячмень, и виноградныя лозы, производящія имъ крупный виноградъ для вина; дождь Зевса даетъ имъ урожай. У нихъ нѣтъ ни народныхъ собраній, ни судовъ. Живутъ они на вершинахъ высокихъ горъ, въ пещерахъ, и

ἔσφαζ' ἑταίρων τῶν ἐμῶν ῥυθμῷ τινι,
τὸν μὲν λέβητος ἐς κύτος χαλκήλατον,
τον δ' αὖ, τένοντος ἁρπάσας ἄκρον ποδὸς,
παίων πρὸς ὀξὺν γ' ὄνυχα πετραίου λίθου,
ἐγκέφαλον ἐξέρρανε, καὶ καθαρπάσας
λάβρῳ μαχαίρᾳ σάρκας ἐξώπτα πυρὶ,
τὰ δ' ἐς λέβητ' ἐφῆκεν ἕψεσθαι μέλη.

[19]) Это замѣчаніе было сдѣлано уже въ древности. *Etym. M.* стр. 618, ст. 28=*Anecd. Oxon. Cram.* I, стр. 322, οἶνος: οἱ γὰρ παλαιοὶ ἐγαλακτοτροφοῦν(το) πρὸ τοῦ εὑρεθῆναι τὸν Διονυσιακὸν καρπόν.

[20]) *Hermann*, Ant. II, § 26, 1.

каждый самъ судитъ своихъ дѣтей и женъ, не заботясь о другихъ"[21]). „У Киклоповъ нѣтъ выкрашенныхъ кораблей; нѣтъ у нихъ и людей, которые съумѣли бы ихъ построить" [22]). Нигдѣ изъ разказа не видно, чтобы у нихъ были какія либо оружія; единственнымъ оружіемъ являются камни, которые кидаетъ Полифимъ вслѣдъ за уходящимъ кораблемъ Одиссея. Нигдѣ не видно также знакомства съ искусствомъ тканья. Въ пещерѣ однако Одиссей находитъ корзины, въ которыхъ помѣщался сыръ, и сосуды для молока [23]).

Все это описаніе дикаго состоянія Киклоповъ представляетъ картину, которая оказывается гораздо первобытнѣе той, которую мы возстановляемъ по такъ называемому „легендарному" матеріалу Греціи. Если мы и согласимся, что „изображенное въ древнихъ греческихъ поэмахъ общество лишено достаточной прочности и порядка; что только очень не многое ограждается законами и еще меньше законы доставляютъ защиты...; что состояніе нравственныхъ понятій представляетъ намъ картину, вполнѣ соотвѣтствующую этому столь элементарному политическому устройству" [24]), то все-таки различіе съ нашею картиною громадное. Тѣмъ не менѣе она должна однако считаться народною, греческою, ибо въ основаніе ея легли чисто религіозные мотивы, заимствованіе которыхъ въ данномъ случаѣ не мыслимо; вмѣстѣ съ тѣмъ эта картина свидѣтельствуетъ, какъ мы ви-

---

[21]) *Odyss.* IX, 106:

Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων
ἱκόμεθ', οἵ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρόωσιν,
ἀλλὰ τάγ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἵτε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καί σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.
τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἵγ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

[22]) *Odyss.* IX, 125:

οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες πάρα μιλτοπάρῃοι,
οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἔνι τέκτονες, οἵ κε κάμοιεν
νῆας ἐυσσέλμους, αἵ κεν τελέοιεν ἕκαστα
ἄστε' ἐπ' ἀνθρώπων ἱκνεύμεναι, οἷά τε πολλὰ
ἄνδρες ἐπ' ἀλλήλους νηυσὶν περόωσι θάλασσαν.

[23]) См. ниже, прим. 27.

[24]) *G. Grote*, Hist. of Greece, II (2-е изд.), стр. 107 сл.

дѣли, всѣми своими чертами, что слѣдуетъ признать за нею историческое, бытовое значенiе.

Желая сравнить образъ жизни Киклоповъ съ обычаями теперешнихъ дикарей, мы прежде всего должны замѣтить, что само собою не мыслимо отыскать у котораго либо изъ живущихъ нынѣ народовъ всѣ черты вмѣстѣ, характеризующiя Киклоповъ. Такъ какъ теперешнiе дикари представляютъ далеко не первобытное общество, и представляютъ отсталое развитiе только въ нѣкоторыхъ отношенiяхъ, развивши зато болѣе сильно другiя стороны, то понятно, что они не вполнѣ могутъ годиться для сравненiя съ Киклопами, если мы согласны усматривать въ послѣднихъ типъ болѣе или менѣе *первобытнаго* общества. Поэтому, не лишено будетъ для насъ интереса открыть хоть бóльшую часть указанныхъ чертъ вмѣстѣ у какого нибудь народа. Какъ на подобный народъ можно указать на открытыхъ недавно Швейнфуртомъ каннибаловъ, живущихъ въ Средней Африкѣ и называющихся Монбутту.

Народъ *Монбутту*, подобно Киклопамъ, живетъ вполнѣ изолированно и не поддерживаетъ сношенiй съ окружающими народами, которые, не имѣя ничего общаго съ Монбуттами по происхожденiю, отдѣлены отъ нихъ еще почти всюду широкимъ необитаемымъ пространствомъ [25]). Живутъ они въ прелестной, чрезвычайно плодоносной, изобилующей рѣками, странѣ, которая, по словамъ Швейнфурта, вполнѣ заслуживаетъ на названiе земнаго рая. Народъ не имѣетъ никакой надобности заниматься земледѣлiемъ, такъ какъ природа сама производитъ все нужное въ изобилiи. Вслѣдствiе своей изолированности они не знакомы съ различными тканьями и не нуждаются въ нихъ, довольствуясь одеждою, которую приготовляютъ изъ лыка фиговаго дерева. Не смотря на несравненно высшую культуру, чѣмъ та, которую мы находимъ у всѣхъ окружающихъ народовъ, они не только не занимаются почти вовсе обработкою земли, но не знаютъ даже и скотоводства. Кромѣ курицъ и *собакъ*, которыхъ они *ѣдятъ*, у нихъ нѣтъ никакихъ домашнихъ животныхъ. Такъ какъ лѣса ихъ изобилуютъ дичью, а рѣки рыбою, то у нихъ никогда не бываетъ недостатка въ съѣстныхъ припасахъ [26]). Мы видимъ, что въ отношенiи изобилiя не только растительной, но и животной пищи ихъ можно

---

[25]) *G. Schweinfurth*, Das Volk der Monbuttu in Central-Afrika, въ *Zeitschr. f. Ethnologie*, V (1873), стр. 3 *слл.*

[26]) *Тамъ же*, стр. 5 *сл.*

сравнивать съ Киклопами. Въ пещерѣ Полифима „корзины были тяжелы сыромъ, а стойла тѣсно наполнены ягнятами и козлятами... Всѣ сосуды были переполнены сыроваткой, всѣ ведра и кувшины, въ которые онъ доилъ“ [27]).

Тѣмъ не менѣе, точно какъ и Киклопы, Монбутту являются ярыми каннибалами: „У нихъ, говоритъ Швейнфуртъ, каннибализмъ развитъ болѣе, чѣмъ у какого либо извѣстнаго намъ народа въ Африкѣ. Такъ какъ они окружены черными, презираемыми народами, стоящими на низшей ступени культурнаго развитія, то вслѣдствіе этого имъ представляется возможность дѣлать на нихъ нападенія и запасаться достаточнымъ количествомъ человѣческаго мяса, которое они предпочитаютъ всякой другой пищѣ. Мясо убитыхъ въ сраженіи они тутъ же раздѣляютъ между собою и сушатъ для перевозки домой. Плѣнныхъ же побѣдители немилосердно гонятъ съ собою, съ тѣмъ чтобы сдѣлать ихъ [у себя дома] одного за другимъ жертвою своей дикой жадности“. Мимоходомъ замѣтимъ еще, что у Монбуттовъ особеннымъ лакомствомъ считаются дѣти. Пойманные дѣти отдаются на кухню короля. Утверждаютъ, что для него ежедневно закалывается по ребенку [28]). Наше сказаніе о Полифимѣ, точно такъ же какъ и подобныя о Лэстригонахъ, принадлежитъ къ числу тѣхъ не многихъ сказаній, въ которыхъ жертвою каннибализма, являются не дѣти, а взрослые люди. Но не лишено, можетъ быть, значенія то обстоятельство, что пожиратели являются, въ сравненіи съ своими жертвами, исполинами, *какъ взрослые предъ дѣтьми.* Что многія преданія о исполинахъ основаны, по всему вѣроятію, на сравненіи роста фактически существующихъ народовъ [29]), это никакъ не исключаетъ и другихъ факторовъ, ибо оно по крайней мѣрѣ не объясняетъ намъ, почему въ сказаніяхъ каннибалы являются *почти всегда* исполинами.

Сходство миѳическаго народа Киклоповъ съ нашими каннибалами Африки ограничивается однако только указанными чертами, ибо въ другихъ отношеніяхъ, напр. относительно государственнаго устройства, Монбутту являются несравненно развитѣе. Тѣ черты, кото-

---

[27]) Odyss. IX, 218:

ταρσοὶ μὲν τυρῶν βρῖθον, στείνοντο δὲ σηκοὶ
. . . .
. . . . ναῖον δ' ὀρῷ ἄγγεα πάντα
γαυλοί τε σκαφίδες, τετυγμένα, τοῖς ἐνάμελγεν.

[28]) *Schweinfurth*, въ ук. м. стр. 9.

[29]) *Tylor*, Primitive Culture, I (1871), стр. 348 слл.

рыхъ недостаетъ при этомъ сравненіи, читатель легко самъ отыщетъ у различныхъ народовъ охотничьяго и пастушескаго быта.

Стоитъ только еще замѣтить, что и пожираніе *сыраго* мяса, если только объ этомъ можно заключить изъ омировскаго разказа, встрѣчается еще до сихъ поръ у нѣкоторыхъ народовъ, у Грековъ же, не смотря на давнее знакомство съ огнемъ, удержалось въ культѣ Діониса Омадія, т. е. пожирателя сыраго мяса [30]). Примѣромъ изъ теперешнихъ народовъ могутъ служить *Баттайцы* (Батта), людоѣды, живущіе на островѣ Суматрѣ. Приведу описаніе *Фридманна*, какъ они поступаютъ съ своею жертвою: „Обыкновенно несчастнаго привязываютъ къ столбу внѣ деревни, послѣ чего Раджа держитъ рѣчь передъ собравшимся народомъ, въ которой онъ старается доказать, что этотъ человѣкъ—негодяй, съ которымъ нельзя ничего другаго начать, какъ только съѣсть его... Послѣ окончанія рѣчи каждый изъ присутствующихъ вынимаетъ свой ножъ и съ дикою жестокостью отрѣзываетъ у вопіющей жертвы куски мяса, макаетъ ихъ въ какую-то жидкость краснаго цвѣта и тутъ же пожираетъ безъ дальнѣйшаго приготовленія. Военноплѣнныхъ, пойманныхъ съ оружіемъ въ рукахъ, они разрѣзываютъ подобнымъ образомъ на куски, не умертвивъ ихъ предварительно. Шпіоновъ и измѣнниковъ они тоже пожираютъ, но прежде чѣмъ станутъ отрѣзывать куски мяса, умерщвляютъ копіями“ [31]).

Разсматривая разказъ о людоѣдѣ Полифимѣ, мы не успѣли обратить вниманіе читателя на одно довольно странное обстоятельство. Полифимъ, говорится тамъ, схвативши двухъ товарищей Одиссея, *„ударилъ ихъ объ землю какъ щенятъ“*. На первый взглядъ, правда, мы въ этомъ сравненіи не видимъ ничего особеннаго. Мы привыкли къ обороту: „убить какъ щенка“ или „какъ собаку“, поэтому и въ этомъ мѣстѣ сравненіе умерщвленія людей съ убіеніемъ щенковъ намъ кажется естественнымъ. Однако въ Одиссеѣ говорится не просто объ убіеніи, а объ особомъ способѣ убіенія, именно посредствомъ киданія объ землю. Но такъ какъ вторая часть всякаго правильнаго сравненія должна представлять всегда фактъ болѣе извѣстный или обыденный, чѣмъ тотъ, для объясненія котораго онъ приводится, то и „киданье щенятъ объ землю“ должно было составлять извѣстный обычай, по крайней мѣрѣ въ то время, когда оно впервые было

---

[30]) *Preller*, Griech. Mythologie, I, 3-е изд. (1872), стр. 571 сл.

[31]) *Friedmann*, Anthropophagismus der Battaer, въ *Zeitschr. f. Ethnol.* III (1871), стр. 322.

употреблено въ подобномъ сравненіи Правда, что многіе и теперь употребляютъ вполнѣ безсознательно подобныя сравненія, какъ напр. „голоденъ (или жаденъ) какъ волкъ“, „богатъ какъ Крезъ“, никогда не видавши голоднаго волка, и не зная, кто такой былъ Крезъ. Но всё-таки, въ тѣхъ средахъ, въ которыхъ впервые появились эти сравненія, слѣдуетъ полагать, предметы сравненія были очень хорошо извѣстны. Поэтому и изъ даннаго мѣста Одиссеи, мы должны заключить, что когда-нибудь существовалъ обычай убивать щенятъ, кидая ихъ или ударяя объ землю. Но, спрашивается, при какомъ случаѣ могло это происходить?

Собакъ, мы знаемъ, убиваютъ лѣтомъ въ самое жаркое время дубиною. Такъ дѣлали въ древности, такъ поступаютъ и теперь; сообразно съ этимъ въ русскомъ языкѣ существуетъ оборотъ: „убить какъ собаку“, а въ нѣмецкомъ выраженіе: „Hunde knüppeln“ и оборотъ: „Geh' Hunde schlagen“. Щенятъ же, сколько мнѣ извѣстно, обыкновенно не убиваютъ, а топятъ, если не желаютъ ихъ кормить. Но допустимъ, что въ древности, въ подобномъ случаѣ, убивали ихъ, кидая въ землю. Тогда вытекаетъ, что Омиръ сравнивалъ товарищей Одиссея со щенятами на основаніи лишь одного сходства въ способѣ ихъ умерщвленія. Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ однако признать, что сравненіе съ курами или другими птицами, которыхъ тоже убиваютъ подобнымъ образомъ, было бы гораздо ближе, по крайней мѣрѣ умѣстнѣе. Сравненіе не ограничивалось бы однимъ лишь родомъ смерти, но указывало бы вмѣстѣ съ тѣмъ и на цѣль, для которой совершалось это умерщвленіе. Для примѣра укажемъ на подобное мѣсто Одиссеи, гдѣ говорится о Лэстригонахъ. Тѣ схватываютъ товарищей Одиссея и несутъ ихъ домой „наткнувши ихъ на шесты, подобно рыбамъ“.[32]). Тутъ сравненіе гораздо точнѣе. Много вещей можетъ быть натыкаемо на шестъ; но если для сравненія предпочитаютъ рыбы предъ прочими предметами, то это происходитъ отъ того, что рыбы служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ пищу, точно также какъ послужили Лэстригонамъ и товарищи Одиссея (при чемъ на выборъ сравненія повліяло даже и то обстоятельство, что товарищи Одиссея находились на корабляхъ и были, слѣдовательно, вытаскиваемы *изъ воды*). Подобнымъ образомъ очевидно, что, кромѣ щенятъ, еще и множество другихъ животныхъ могло быть умерщвляемо киданьемъ объ землю. Если же между этими животными найдутся и такія, которыхъ люди ѣли, и если щенята, напротивъ,

---

[32]) См. ниже стр. 274, прим. 52.

никогда не употреблялись въ пищу, то становится непонятнымъ, зачѣмъ въ разказѣ предпочтено сравненіе со щенятами. Это насъ наводитъ на мысль, что щенята употреблялись Греками когда нибудь въ пищу. Если мы это допустимъ—а не допустить не существуетъ никакого основанія, особенно въ виду примѣровъ, что Греки приносили собакъ въ жертву,—то сравненіе будетъ не только оправдано, но окажется даже чрезвычайно удачнымъ. Тогда мы найдемъ, что сравненіе со щенятами есть сохранившаяся черта народнаго преданія, которое предпочло его предъ другими *тоже съѣдомыми* животными вслѣдствіе того обстоятельства, что ѣденіе человѣческаго мяса считалось въ послѣдствіи дѣломъ столь же необычайнымъ, какъ и употребленіе въ пищу мяса щенятъ. Въ этомъ отношеніи разказъ о Полифимѣ не является уединеннымъ, ибо существуютъ и другіе примѣры, что воспоминанія о людоѣдтсвѣ бываютъ связаны съ преданіями о ѣденія собачины [33]). Что мясо щенятъ и вообще собакъ ѣли въ древности и ѣдятъ въ многихъ мѣстахъ и въ настоящее время, объ этомъ мы уже говорили [34]). Здѣсь я хочу только указать на странную связь ѣденія собачины съ людоѣствомъ. Въ особенности указать можно на Баттайцевъ, которые ѣдятъ ее въ полусыромъ состояніи [35]), и на Монбуттовъ, которые считаютъ мясо этого *почти единственнаго у нихъ домашняго животнаго* особенно *лакомою* пищею [36]). Напротивъ, у народовъ не ѣдящихъ человѣщаго мяса мы, большею частью, встрѣчаемъ и непреодолимое отвращеніе отъ ѣденія собачины. Въ виду такихъ данныхъ, уже Бернарденъ де Сэнъ-Пьеръ († 1814) и за нимъ Швейнфутъ находили вѣроятнымъ, что ѣденіе собачьяго мяса составляетъ первый шагъ къ каннибализму [37]). Если мы и не вполнѣ можемъ согласиться съ этою догадкою, то всё-таки должны будемъ признать нѣкоторую связь между указанными явленіями. Представляется даже вѣроятнымъ, что собака была первое домашнее животное; по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ раскопкахъ найдены, кромѣ лѣсныхъ животныхъ, только кости собакъ, носящія слѣды, что ихъ мясо было употребляемо въ пищу [38]). Если такъ, то, конечно, ѣденіе собачины было и „пер-

---

[33]) Ср. выше, стр. 229.

[34]) См. выше, стр. 197.

[35]) *Friedmann*, въ ук. м. стр. 321.

[36]) *Schweinfurth*, въ ук. м. стр. 7.

[37]) *Schweinfurth*, тамъ же, стр. 10.

[38]) *J. Lubbock*, Die vorgeschichtliche Zeit, übers. von *Passow* I (1874), стр. 227; II, стр. 283.

вымъ шагомъ къ каннибализму". Во всякомъ случаѣ нельзя сомнѣваться, что въ древности мясо собакъ употреблялось въ пищу. Вообще собаки не всегда были столь презрѣнными животными, какъ теперь Иногда онѣ считались даже драгоцѣннѣе человѣка. Въ одномъ гренландскомъ сказаніи говорится о какомъ то народѣ, который пожиралъ во время нужды лучше неспособныхъ къ работѣ стариковъ и осиротѣвшихъ дѣтей, чѣмъ собакъ, считавшихся очень полезными [39]). Утверждаютъ, что огнеземцы и понынѣ умерщвляютъ и ѣдятъ въ случаѣ голода лучше своихъ женъ, чѣмъ этихъ полезныхъ животныхъ [40]). Итакъ, Омировское сравненіе убиваемыхъ Киклопомъ людей со щенятами не лишено, повидимому, глубокаго историческаго, хотя и не сознаваемаго въ послѣдствіи, значенія.

Древность тѣхъ чертъ, которыми отличается омировскій разказъ о Киклопахъ, заставляетъ насъ обратить вниманіе на значеніе этихъ послѣднихъ въ греческой миѳологіи вообще. Тутъ мы видимъ, что съ этимъ загадочнымъ именемъ вездѣ сопрягались воспоминанія о глубочайшей старинѣ. Слѣдуетъ полагать, что позднѣйшее различеніе Киклоповъ на три и даже четыре рода есть явленіе обусловленное только богатствомъ преданій, связанныхъ съ этимъ именемъ. Отъ упоминаемыхъ Омиромъ Киклоповъ отличаютъ обыкновенно такъ называемыхъ титаническихъ Киклоповъ, сыновей Урана и Гэи, о которыхъ впервые говорится у Исіода; имена ихъ, Аргъ (блестящій), Стеропъ (сверкающій молніею) и Вронтъ (гремящій), были, по моему убѣжденію, первоначально только эпитеты божества солнца (Зевса). Нѣсколько разъ они были кидаемы въ тартаръ, но всякій разъ они оттуда освобождались, — въ послѣдній разъ самимъ Зевсомъ; (т. е. культы, въ которыхъ почиталось божество солнца подъ каждымъ изъ этихъ эпитетовъ, или вообще подъ названіемъ Киклопа, то-есть, „круглоглазаго", исчезли не вдругъ, а безпрерывно возобновлялись). За свое освобожденіе они подарили ему громъ и молнію (прежній богъ солнца, считавшійся первоначально также производителемъ грома и молніи, сдѣлался исключительно громовникомъ); Плутону, который является тоже эпитетомъ солнца, превратившемся въ послѣдствіи въ „подземнаго Зевса „Ζεὺς καταχθόνιος", они подарили шлемъ (производившій блескъ), а Посидону (тоже названіе солнца,

---

[39]) *Crantz*, Hist. von Grönland, I, 343, по цитату *Клемма*, Culturwissenschaft, I (1855), стр. 176.

[40]) Ср. *Wundt*, Menschen- und Thierseele, II (1863), стр. 141.

„Ζεὺς ἐνάλιος") трезубецъ (молнію)[41]). Наконецъ они были убиты Аполлономъ (т. е. культъ солнечнаго божества подъ именемъ Аполлона напоминалъ древній культъ круглоглазаго Зевса)[42]). Третій родъ Киклоповъ — слуги Ифэста, кузнецы; они суть ни что иное, какъ тѣ же омировскіе Киклопы въ смѣшеніи съ Исіодовыми, что доказывается двумя изъ ихъ именъ: Стеропъ и Вронтъ. Наконецъ, четвертый родъ, Киклопы-строители, вытекаютъ просто изъ желанія объяснить въ послѣдствіи происхожденіе нѣкоторыхъ „киклопическихъ" построекъ, то-есть, остатковъ того времени, когда почитали киклопическаго, „круглоглазаго" бога. Естественнымъ образомъ, это названіе было со временемъ перенесено и на всѣ старинныя, грубыя постройки.

Большею частью Киклопы являются исполинами, одаренными невмовѣрною силою, но, что̀ особенно для насъ интересно, всѣ они отличаются отсутствіемъ всякаго пониманія закона. Поэтому съ ними особенно легко связываются понятія о какихъ-то могущественныхъ, но враждебныхъ, необузданныхъ силахъ природы. Въ доказательство тождественности всѣхъ Киклоповъ мы можемъ указать еще, что всѣ они представлялись съ однимъ глазомъ на серединѣ лба; въ ваяніи прибавлялись только два углубленія вмѣсто глазъ въ настоящемъ ихъ мѣстѣ. Этотъ единственный глазъ очень краснорѣчиво указываетъ на солярное значеніе Киклоповъ, въ чемъ насъ окончательно должно убѣдить описаніе глаза (lumen) Полифима, которое мы находимъ у Виргилія: „огромный, торчавшій уединенно на гнѣвномъ челѣ подобно *арголическому* (круглому) щиту или *свѣтилу Фива* (т. е. солнцу)" [43]). Самъ Зевсъ, котораго (первоначальное) солнечное значеніе врядъ-ли можетъ подвергаться серьезному сомнѣнію, является иногда тоже

---

[41]) Относительно Зевса, Плутона и Посидона, какъ различныхъ манифестацій того же божества, ср. *Preller*, Gr. Myth. I, стр. 123 съ прим. 5. Относительно Посидона см. также выше, стр. 260 съ прим. 9.

[42]) Мои объясненія (между скобками) носятъ въ приданномъ мною видѣ харакеръ символизма. Но стоитъ только вникнуть немножко глубже, чтобы убѣдиться, что древнія преданія должны были сложиться подобнымъ образомъ и безъ малѣйшаго стремленія къ символизму, или точнѣе, къ аллегорической передачѣ извѣстныхъ фактовъ.

[43]) *Verg.* Aen. III, 635:

...telo lumen terebramus acuto
Ingens, quod torva solum sub fronte latebat,
Argolici clipei aut Phoebeae lampadis instar.

Киклопомъ. По крайней мѣрѣ Павсаній намъ разказываетъ, что еще въ его времена въ Аргосѣ, въ замкѣ Ларисѣ, находилось деревянное изображеніе Зевса, у котораго, кромѣ глазъ въ обыкновенномъ мѣстѣ, находился еще одинъ глазъ въ срединѣ лба, при чемъ самъ Павсаній замѣчаетъ, что эти три глаза указываютъ на власть Зевса надъ небомъ землею и водою [44]). Изъ всего сказаннаго достаточно явствуетъ божественное значеніе Киклоповъ. Но кромѣ того, мы имѣемъ одно положительное извѣстіе, именно, что въ окрестностяхъ Коринѳа существовалъ алтарь Киклоповъ, на которомъ приносились имъ жертвы [45]).

Не менѣе многознаменательнымъ, какъ имя Киклоповъ, является и имя Полифима, что̀ означаетъ собственно: „*многославный*". Такъ же точно и съ нимъ связаны вездѣ воспоминанія глубочайшей старины. Въ Иліадѣ Несторъ, указывая на свое знакомство съ вымершимъ родомъ героевъ, упоминаетъ и о „богоподобномъ Полифимѣ" (Точно такъ же называетъ и Зевсъ *людоѣда* Полифима). „Подобныхъ людей, говоритъ онъ, я ужъ больше не видѣлъ и врядъ-ли еще увижу. Это были сильнѣйшіе изъ всѣхъ людей живущихъ на землѣ. Будучи сами сильнѣйшими, они сражались съ сильнѣйшими, [съ Кентаврами]" [46]). Допустить существенное различіе между этимъ миѳическимъ лицомъ и нашимъ Полифимомъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Полифимъ былъ, повидимому, вообще какъ бы олицетвореніе первобытнаго грубаго насилія, былъ представителемъ того удальства и необузданности, которыя боролись съ новыми культурными элементами. Не даромъ и объ Ираклѣ, очистившемъ землю греческую отъ разбойниковъ и различныхъ чудовищъ, мы имѣемъ преданіе, что онъ сжегъ

---

[44]) *Paus.* II, 24, 3 сл. Сравни интересную догадку *К. О. Мюллера* о трехглазомъ Оксилѣ, Dorier, 2-е изд. I, стр. 62.

[45]) *Paus.* II, 2, 1: καὶ δὲ ἱερόν ἐστιν ἀρχαῖον, Κυκλώπων καλούμενος βωμός, καὶ θύουσιν ἐπ' αὐτῷ Κύκλωψι.

[46]) *Iliad.* I, 262:

οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,
οἷον Πειρίθοόν τὲ Δρύαντά τε, ποιμένα λαῶν,
Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον
. . . .
κάρτιστοι δὴ κεῖνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν·
κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο,
φηρσὶν ὀρεσκῴοισι, καὶ ἐκπάγλως ἀπόλεσσαν.

Ср. выше, прим. 8.

какой-то „городъ Полифима“ [47]). При этомъ замѣчательно однако, что и самъ Праклъ называется въ одномъ мѣстѣ Полифимомъ [48]): первоначально, должно быть, и онъ самъ ничѣмъ существеннымъ не отличался отъ этого представителя грубой силы и полнѣйшаго беззаконія.

Въ виду изложенныхъ здѣсь соображеній, само собою понятно, что мы не можемъ приписывать особенной важности тому обстоятельству, что уже у Омира Киклопы являются жителями Тринакріи, въ которой не безъ основанія усматриваютъ островъ Сицилію. Подобная локализація миѳовъ представляетъ очень обыкновенное явленіе [49]). Она доказываетъ только, что въ тѣхъ странахъ, куда относился извѣстный миѳъ, существовали данныя, напоминавшія черты миѳа. Такимъ образомъ Арголида называлась киклопическою страною вслѣдствіе старинныхъ, громадныхъ построекъ; Сицилія же считалась мѣстопребываніемъ Киклоповъ, должно быть, вслѣдствіе своей огнедышащей горы Этны и, по всему вѣроятію, вслѣдствіе дикости древнѣйшихъ обитателей страны [50]).

Лэстригоны.

Одиссей пріѣзжаетъ въ „Тилепилъ, городъ Лама“, въ баснословной странѣ Лэстригоновъ. И тутъ, какъ въ странѣ Киклоповъ, не видно слѣдовъ хлѣбопашества; только съ огнемъ жители, повидимому, знакомы [51]). Трое изъ товарищей Одиссея приходятъ во дворецъ Антифата, царя Лэстригоновъ, который сейчасъ же пожираетъ одного изъ нихъ. „Быстро схвативши одного изъ товарищей, онъ приготовилъ его

---

47) *Sosib.* Daphn., *Müller*, Fragm. hist. graec. II: καὶ ἐνεπύρισε πόλιν Πολυφάμου.

48) *Cephalon.* fr. 8, *Müller*, Fragm. hist. graec. III, стр. 631: καὶ ἠναγκάσθη ὁ Οἰνεὺς προτρέψασθαι ἐκ τῆς Φθιᾶς χώρας στρατηγὸν γενναῖον, Ἡρακλέα τὸν λεγόμενον Πολύφημον, συνταξάμενος διδόναι αὐτῷ τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα τὴν Δηιάνειραν.

49) *Hahn*, Sagw. Stud. стр. 65 слл.; ср. *H. D. Müller*, Mythol. d. gr. Stämme, I (1857), стр. 286 слл.

50) О Киклопахъ существуетъ изслѣдованіе *Вильгельма Гримма*, въ *Abhandlungen der Berl. Akademie*, philos.-hist. Klasse, 1857, стр. 1, слл. Этого труда я не имѣлъ подъ рукою, но изъ *Герланда*, Altgriechische Märchen in der Odyssee (1869), стр. 5, вижу, что и Гриммъ усматривалъ въ нихъ солнечный миѳъ.

51) *Odyss.* X, 98:

ἔνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ' ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα,
καπνὸν δ' οἶον ὁρῶμεν ἀπὸ χθονὸς ἀΐσσοντα.

себѣ на съѣденіе; двое же [остальныхъ] вскочили и убѣжали къ кораблямъ. Но тотъ [Антифатъ] поднялъ крикъ на весь городъ. Сильные Лэстригоны сбѣжались на этотъ крикъ со всѣхъ сторонъ, безчисленные, похожіе не на людей, а на Гигантовъ. Они стали кидать [въ заливъ, гдѣ находились корабли Одиссевыхъ товарищей] огромные камни со скалъ. Поднялся стонъ умирающихъ [гибнувшихъ] мужей и трескъ кораблей. [Тогда Лэстригоны] прокалывали ихъ какъ рыбъ [гарпунами] и уносили домой для ужасной ѣды" [52]). Только одинъ корабль, на которомъ находился Одиссей съ немногими товарищами, спасается отъ гибели.

Подражанія этому разказу [53]) и разныя указанія у древнихъ не сообщаютъ намъ ничего интереснаго. Одни относятъ Лэстригоновъ въ Сицилію, слѣдуя Ѳукидиду, который говоритъ, что они были вмѣстѣ съ Киклопами древнѣйшими обитателями этой страны, но что не извѣстно, куда они дѣвались, и что мы должны довольствоваться тѣмъ, что о нихъ говорятъ поэты [54]); другіе относятъ ихъ въ городъ Формін въ Лаціумѣ [55]), откуда явствуетъ, что не знали, куда ихъ помѣстить. Тѣмъ не менѣе омировское сказаніе, очевидно, носитъ слѣды локализаціи миѳа; такъ что, быть можетъ, не лишена доли правды новѣйшая догадка К. Э. Бэра, что сказаніе говоритъ о заливѣ у теперешняго города Балаклавы, на Таврическомъ полуостровѣ [56]).

Этимологическое значеніе имени Лэстригоновъ сомнительно. Обыкновенно его производятъ отъ усилительной приставки λα или λαι и τρύχω (или τρύγω), растираю, грызу, и переводятъ: «*жадно пожи-*

[52]) *Odyss.* X, 116:

αὐτίχ' ἕνα μάρψας ἑτάρων ὡπλίσσατο δεῖπνον·
τὼ δὲ δύ' ἀΐξαντε φυγῇ ἐπὶ νῆας ἱκέσθην.
αὐτὰρ ὁ τεῦχε βοὴν διὰ ἄστεος· οἱ δ' ἀΐοντες
φοίτων ἴφθιμοι Λαιστρυγόνες ἄλλοθεν ἄλλος,
μυρίοι, οὐκ ἄνδρεσσιν ἐοικότες, ἀλλὰ Γίγασιν.
οἵ ῥ' ἀπὸ πετράων ἀνδραχθέσι χερμαδίοισιν
βάλλον· ἄφαρ δὲ κακὸς κόναβος κατὰ νῆας ὀρώρει
ἀνδρῶν τ' ὀλλυμένων νηῶν θ' ἅμα ἀγνυμενάων·
ἰχθῦς δ' ὣς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο.

[53]) *Lycophr.* Cass. 664—667; *Ov.* Met. XIV, 233—241.

[54]) *Thuc.* VI, 2, 1.

[55]) *Hor.* Od. III, 17.

[56]) *Karl Ernst v. Baer*, Historische Fragen mit Hülfe der Naturwissenschaften beantwortet (1873), стр. 19, слл.—Сравни, впрочемъ, слишкомъ поверхностную критику въ *Literar. Centralbl.* 1874, стр. 262 сл.

рающіе» [57]). Замѣчательно, что, въ такомъ случаѣ, это имя по значенію не отличалось бы отъ прозвища Зевса Лафистія, т. е. «пожирателя», которому подъ этимъ именемъ приносились нѣкогда человѣческія жертвы. Λαφύστιος, по свидѣтельству древнихъ, есть только усиленное выраженіе вмѣсто „ѣдящій“ [58]). Въ Иліадѣ употребляется слово λαφύσσειν о львѣ, который пожираетъ „кровь и всѣ внутренности“ быка [59]). Если сближеніе имени Лэстригоновъ съ однимъ изъ древнѣйшихъ эпитетовъ Зевса вѣрно, то миѳъ о Лэстригонахъ имѣлъ первоначально, должно быть, подобное значеніе, какъ и миѳъ о Киклопахъ, т. е., въ немъ скрывались воспоминанія о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ въ культѣ божества солнца, — о жертвоприношеніяхъ, очевидно, сопровождавшихся каннибализмомъ. Замѣчательна также и та связь, въ которой находятся Лэстригоны съ солнцемъ. Въ ихъ странѣ солнце почти вовсе не заходитъ: „Пастухъ, возвращающійся (со стадомъ) домой, перекликивается съ пастухомъ выгоняющимъ (свое стадо въ поле), и тотъ ему отвѣчаетъ. Безсонный человѣкъ могъ бы тамъ заработать двойную плату...; ибо тамъ (начало) дня и ночи близки другъ другу“ [60]). Дальнѣйшихъ указаній мы однако не находимъ.

---

[57]) См. *Ameis* въ примѣч. къ Одисс. X, 82 и 86, Anhang, гдѣ указано, какъ на подробный разборъ вопроса о Лэстригонахъ, на статью въ книгѣ: *J. F. Lauer*, Litterarischer Nachlass, I (1851).

[58]) *Hesych.* λαφύσσει· μετὰ σκυλμοῦ ἐσθίει (ѣстъ растерзывая), σπαράσσει (растерзываетъ), λάπτει (глотаетъ), καταπίνει (поглощаетъ), σπεύδει (спѣшитъ), μετὰ θυμοῦ ἐσθίει (ѣстъ съ жадностью). *Apoll. Soph.* Lex. hom. λαφύσσει· τῶν πεποιημένων ἡ λέξις· οἷον μετὰ σκυλμοῦ ἐσθίει. Ср. также *K. O. Müller*, Eumeniden, стр. 139: Zeus Laphystios ist ein Ergreifender und Verschlingender и т. д., къ тому прим. 3.

[59]) *Iliad.* XI, 176=XVII, 64: (λέων)

αἷμα καὶ ἔγκατα πάντα [βοὸς] λαφύσσει

Iliad. XVIII, 583: (σμερδαλέω λέοντε)

ἔγκατα καὶ μέλαν αἷμα [βοὸς] λαφύσσετον.

[60]) *Odyss.* X, 82:

...ὅθι ποιμένα ποιμὴν
ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.
ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς,
. . . .
ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Скилла [61]).

Останавливаться долго на этой миѳической фигурѣ мы не будемъ, ибо она слишкомъ превратилась въ чудовище, чтобы сохранить достаточное количество чертъ, по которымъ мы могли бы дѣлать съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ заключеніе о формѣ первобытнаго каннибализма. Въ миѳѣ о Скиллѣ, кромѣ одного лишь указанія на самое *существованіе* каннибализма, единственною историческою чертою можетъ казаться еще только то обстоятельство, что она живетъ въ *пещерѣ* [62]). Что голосъ ея былъ будто похожъ на лай *щенка*, это, вѣроятно, только послѣдствіе простаго толкованія (или такъ называемой народной этимологіи) ея названія. Σκύλλα (отъ σκύλλω „растерзываю", подобно λαφύσσω) напоминала слово σκύλαξ, щенокъ [63]).

Какъ Киклопы и Лэстригоны, такъ же точно и Скилла носитъ, не смотря на свое безобразіе, явные слѣды прежняго божественнаго значенія. Одиссею, желающему съ нею бороться, Кирка замѣчаетъ: „Безумный!... Даже *безсмертнымъ богамъ* ты не хочешь уступить? Она вѣдь не смертная, а безсмертное зло" [64]). Вообще миѳъ о Скиллѣ интересенъ тѣмъ, что онъ представляетъ переходъ къ позднѣйшимъ сказаніямъ о различныхъ чудовищахъ, зміяхъ и т. п., которымъ столь часто отдавались на съѣденіе люди, и которыя всегда заступаютъ прежній разказъ о какомъ либо божествѣ, требовавшемъ человѣческихъ жертвъ.

---

[61]) *Odyss.* XII, 80—126 и 234—259.

[62]) *Odyss.* XII, 80:

μέσσῳ δ' ἐν σκοπέλῳ ἐστὶ σπέος ἠεροειδὲς

. . . .

ἔνθα δ' ἐνὶ Σκύλλη ναίει δεινὸν λελακυῖα.

[63]) *Odyss.* XII, 85:

τῆς ἤτοι φωνὴ μὲν ὅση σκύλακος νεογιλῆς,
γίγνεται, αὐτὴ δ' αὖτε πέλωρ κακόν.

Въ германской миѳологіи Скиллѣ соотвѣтствуетъ жительница пещеры, исполинша *Hyndla* (canicula). На основаніи этого сближенія я считаю чрезвычайно вѣроятнымъ, что Σκύλλα дѣйствительно происходитъ отъ того же корня, какъ и σκύλαξ.

[64]) *Odyss.* XII, 117:

[σχέτλιε]... οὐδὲ θεοῖσιν ὑπείξεαι ἀθανάτοισιν;
ἡ δέ τοι οὐ θνητή, ἀλλ' ἀθάνατον κακόν ἐστιν.

Сдѣланныя выше указанія на первобытный каннибализмъ по нѣкоторымъ чертамъ, сохранившимся въ описаніи различныхъ чудовищъ, многимъ, конечно, покажутся невѣроятными. Это происходитъ отъ того, что мы привыкли связывать съ понятіемъ миѳа непремѣнно и понятіе вымысла. Стараясь уразумѣть то, что̀ мы называемъ — иногда очень ошибочно — сутью или основною мыслью разказа, мы невольно смотримъ на все прочее, какъ на риторическія или поэтическія украшенія. Но если мы только подумаемъ, какъ часто эти послѣднія являются не только лишними и затемняющими „смыслъ“ разказа, но даже иногда просто противорѣчащими ему, тогда мы должны будемъ убѣдиться, что эти мнимыя „украшенія“ имѣютъ совершенно самостоятельное значеніе. Вникая глубже въ ходъ образованія миѳовъ, мы убѣдимся, что не эти частныя черты появились при передачѣ идеи или извѣстнаго факта, облекаемаго въ миѳическую форму, а напротивъ, что самъ миѳъ появился лишь вслѣдствіе существованія этихъ частностей, которыя, будучи сгруппированы въ миѳѣ въ одно цѣлое, казались, такимъ образомъ, въ глазахъ менѣе развитаго общества *объясненными.*

§ 25.

Продолженіе. Иліада.

Ахиллъ.

Въ Иліадѣ однимъ изъ не многихъ, болѣе явныхъ слѣдовъ существовавшаго нѣкогда каннибализма являются слова Ахилла, съ которыми онъ обращается къ молящему о чести погребенія Эктору: „Не умоляй меня, собака, обнимая мои колѣна и призывая моихъ родителей. *О еслибъ гнѣвъ меня побудилъ, отрѣзывая (изъ твоего тѣла) мясо, ѣсть его сырымъ, за то, что̀ ты мнѣ сдѣлалъ!*“ [1]).

Изъ всего предъидущаго, что̀ сказано мною о каннибализмѣ вообще и о проявленіяхъ его у различныхъ народовъ, уже явствуетъ важность подобнаго изрѣченія. На примѣрѣ народа Баттайцевъ мы

---

[1]) *Iliad.* XXII, 345:

μή με, κύον, γούνων γουνάζεο μηδὲ τοκήων·
αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη
ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα μ' ἔοργας.

видѣли, что и понынѣ существуетъ обычай отрѣзывать у живаго врага мясо, одинъ кусокъ за другимъ, и пожирать его тутъ же на глазахъ стонающей жертвы [2]). Къ тому мы уже имѣли случай указать отчасти и на значеніе приведенныхъ словъ Ахилла [3]). Здѣсь я укажу только на нѣкоторыя данныя, въ совокупности съ которыми важность этихъ словъ станетъ еще болѣе очевидною.

Прежде всего слѣдуетъ имѣть въ виду, что эти слова влагаются въ уста самаго Ахилла, личности, которая, съ одной стороны, является главнымъ героемъ древнѣйшаго греческаго памятника, съ другой же, представляется миѳическою фигурою, связанною тѣснѣе другихъ съ множествомъ преданій, сохранившихъ болѣе или менѣе ясныя указанія на каннибализмъ. Вспомнимъ также, что единственное встрѣчающееся у Омира человѣческое жертвоприношеніе совершается тоже не кѣмъ инымъ, какъ самимъ Ахилломъ, въ честь убитаго друга, Патрокла [4]). Замѣтимъ, наконецъ, что именно объ Ахиллѣ говоритъ Аполлонъ, что „сердце его дико и духъ непреклоненъ. Думаетъ онъ только о дикихъ поступкахъ, подобно льву, который поддаваясь влеченію своей огромной силы и смѣлой души, бросается на стадо, чтобы похитить пищу людей“ [5]). Поэтому, не лишено для насъ интереса познакомиться ближе съ личностью этого героя.

Собирая всѣ дошедшія до насъ преданія объ Ахиллѣ и всматриваясь въ нихъ повнимательнѣе, мы въ нихъ всѣхъ находимъ странную тенденцію представить Ахилла погибшимъ въ юности—жертвою какого то непонятнаго, неизбѣжнаго рока. Множество данныхъ, сохранившихся въ этихъ миѳахъ, невольно наводятъ насъ на мысль, что въ первоначальной формѣ сказанія Ахиллъ былъ принесенъ въ жертву какому нибудь божеству такимъ же точно образомъ, какъ и вообще приносились человѣческія жертвы. Возъимѣвъ подозрѣніе, что Ахиллъ, пожалуй, дѣйствительно изображался нѣкогда погибшимъ этою неблаговидною смертью, мы естественнымъ образомъ, прежде

---

[2]) См. выше, стр. 267.

[3]) Выше, стр. 167.

[4]) Это жертвоприношеніе разсматривалось выше, стр. 191 сл.

[5]) *Iliad.* XXIV, 40:

ᾧ οὔτ' ἂρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα
γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὣς ἄγρια οἶδεν,
ὅστ' ἐπεὶ ἂρ μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ
εἴξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν, ἵνα δαῖτα λάβῃσιν.

всего обращаемся за отвѣтомъ къ Иліадѣ, т. е. къ главному источнику, знакомящему насъ съ нимъ.

Но, замѣчательно, въ Иліадѣ почти ничего не говорится о родѣ смерти Ахилла, не смотря на весь интересъ, который сосредоточенъ на личности этого героя. Въ одномъ мѣстѣ говорится неясно о предсказаніи Ѳетиды, что ему „суждено погибнуть *отъ быстрыхъ стрѣлъ Аполлона* предъ стѣною Троянцевъ" [6]). Въ другомъ мѣстѣ умирающій Экторъ говоритъ Ахиллу: „Смотри, чтобы я не сдѣлался тебѣ причиною гнѣва боговъ въ тотъ день, когда тебя, не смотря на всѣ твои достоинства, *погубятъ Паридъ и Фивъ Аполлонъ* у Скэйскихъ воротъ!" [7]). Вотъ и всѣ указанія Иліады! Въ Одиссеѣ же говорится мимоходомъ, что онъ палъ *въ сраженіи* у Скэйскихъ воротъ, при чемъ, страннымъ образомъ, не упоминается даже имя убійцы, которое передается обыкновенно съ такою точностью при описаніи убіенія даже самыхъ незначительныхъ лицъ. Вотъ это мѣсто Одиссеи. Тѣнь Агамемнона обращается въ аду къ тѣни Ахилла: „Блаженъ ты, сынъ Пилея, богоподобный Ахиллъ, что ты палъ въ Трои, вдали отъ Аргоса! Вокругъ тебя лежали другіе храбрѣйшіе сыновья Троянцевъ и Ахеянъ, сражавшіеся изъ за тебя; ты же самъ лежалъ [распростертый] всею величиною [твоего громаднаго тѣла], въ вихрѣ пыли, не думая больше объ управленіи лошадьми. Мы же сражались еще весь день..." [8]). Въ иномъ мѣстѣ Одиссей, жалуясь на свою судьбу, говоритъ: „О еслибы мнѣ было суждено умереть въ тотъ день, когда многіе Троянцы кидали на меня мѣдныя копія [въ борьбѣ] изъ за

---

[6]) *Iliad.* XXI, 277 (Ахиллъ говоритъ о своей матери):

ἥ μ' ἔφατο Τρώων ὑπὸ τείχεϊ θωρηκτάων
λαιψηροῖς ὀλέεσθαι Ἀπόλλωνος βελέεσσιν.

[7]) *Iliad.* XXII, 358:

φράζεο νῦν μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι,
ἤματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.

[8]) *Odyss.* XXIV, 36:

ὄλβιε Πηλέος υἱὲ, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
ὃς θάνες ἐν Τροίῃ ἑκὰς Ἄργεος· ἀμφὶ δέ σ' ἄλλοι
κτείνοντο Τρώων καὶ Ἀχαιῶν υἷες ἄριστοι,
μαρνάμενοι περὶ σεῖο· σὺ δ' ἐν στροφάλιγγι κονίης
κεῖσο μέγας μεγαλωστὶ, λελασμένος ἱπποσυνάων.
ἡμεῖς δὲ πρόπαν ἦμαρ ἐμαρνάμεθ'...

павшаго Пиліона [Ахилла]!“ [9]). Итакъ, въ Одиссеѣ вовсе не упоминается имя убійцы Ахилла. Такъ же точно и изъ Иліады не явствуетъ съ точностью, кто былъ настоящій виновникъ его смерти. Умолчаніе или неясность указанія на убійцу, въ народѣ, выросшемъ на понятіи о необходимости кровавой мести, представляется уже само собою дѣломъ чрезвычайно страннымъ. Вспомнимъ къ тому еще, какъ часто изображается въ Иліадѣ печальная Ѳетида, безпрерывно оплакивающая несчастный рокъ своего сына, которому суждено умереть въ молодости. И при всемъ томъ, не смотря на множество мѣстъ, описывающихъ скорбь Ѳетиды, гдѣ можно было бы ожидать и нѣкоторыхъ указаній на родъ смерти Ахилла, мы не находимъ почти ни малѣйшаго намёка! Это необходимо приписать особенно важной причинѣ. Въ описаніи смерти Ахилла существовали, очевидно, слишкомъ неблаговидныя черты, которыхъ, во время появленія Иліады, нельзя было смягчить. Они находились, должно быть, еще въ слишкомъ тѣсной связи съ именемъ Ахилла, чтобы могли замѣниться другимъ эпизодомъ, какъ это, повидимому, дѣлается позже, въ Одиссеѣ, такъ какъ совершенно неупомянуть ничего о родѣ смерти Ахилла было неудобно. Изъ всего этого мы уже видимъ съ какою осторожностью и предусмотрительностью мы должны обращаться къ омировскимъ пѣснямъ за отвѣтомъ на извѣстнаго рода вопросы, могущіе выказать героевъ и боговъ въ менѣе привлекательномъ свѣтѣ.

На основаніи указанныхъ мѣстъ Одиссеи, въ совокупности съ намеками Иліады, большая часть древнихъ писателей представляетъ Ахилла павшимъ въ сраженіи, то отъ направленнаго Аполлономъ копія Парида, то отъ удара, нанесеннаго самимъ Аполлономъ, принявшимъ видъ Парида. Иной возможности привести въ связь указанія Иліады и Одиссеи не существовало. Поэтому въ высшей степени интересно, что рядомъ съ этими формами, не смотря на авторитетъ омировскихъ пѣсень, сохранилось преданіе, находившееся въ прямомъ противорѣчіи съ данными Одиссеи, не опровергая, впрочемъ, указаній Иліады. Гигинъ, у котораго часто находятся очень интересныя данныя, не дошедшія до насъ въ другихъ источникахъ, передавая намъ въ одномъ мѣстѣ, что Ахилла убилъ самъ Аполлонъ,

---

9) *Odyss.* V, 308:

ὡς δὴ ἔγωγ' ὄφελον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν
ἤματι τῷ ὅτε μοι πλεῖστοι χαλκήρεα δοῦρα
Τρῶες ἐπέρριψαν περὶ Πηλείωνι θανόντι.

принявшій видъ Парида [10]), говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что Ахиллъ былъ убитъ *въ храмѣ Аполлона Ѳимврэйскаго Александромъ* (Паридомъ) *и Діифовомъ*, когда онъ пришелъ туда для переговоровъ изъ за Поликсены, дочери Пріама [11]). Прослѣдить съ особенной точностью источникъ этой формы сказанія здѣсь не мѣсто. Мы можемъ довольствоваться тѣмъ, что ту же форму преданія мы находимъ еще и у другихъ, хотя и очень позднихъ писателей. Такъ, напримѣръ, Филостратъ, который подвергаетъ сомнѣнію подлинность мѣста Одиссеи, гдѣ описывается смерть Ахилла [12]), признаетъ вѣрнымъ разказъ объ убіеніи Ахилла Паридомъ въ Ѳимврэйскомъ храмѣ, находя его въ полномъ согласіи съ прочими указаніями Омира [13]). Этой редакціи слѣдуетъ и Іоаннъ Тзетзій, въ своихъ „Событіяхъ послѣ Трои". Тамъ мы читаемъ: „Божественный Ахиллъ часто уже ходилъ въ домъ Пріама изъ за дѣвы Поликсены, которую обѣщалъ ему дать Пріамъ, если онъ прекратитъ войну. Когда же Троянцы приносили однажды *жертву Аполлону* у города Ѳимвръ, они послали Идэя за Эакидомъ Ахилломъ, позвать его въ храмъ. Тотъ, слишкомъ скоро послушавшись, *вошелъ въ храмъ нагой* и безъ оружія. Діифовъ обнялъ его руками какъ будто зятя, злосчастный же Паридъ въ то же время *вонзилъ въ его внутренности* [*жертвенный*] *ножъ*" [14]). Мы бы не обращали на подобнаго рода свидѣтельство никакого вниманія, если бы оно не подтверждалось еще и другаго рода данными. Но прежде всего посмотримъ, что̀ можетъ означать преданіе, что Ахиллъ былъ умерщвленъ у алтаря Аполлона.

Существуетъ удивительное множество греческихъ преданій, въ ко-

---

[10]) *Hyg.* Fab. 107.

[11]) *Hyg.* Fab. 110.

[12]) *Philostr.* Her. XIX, 12: ἃ δὲ τῷ Ὁμήρῳ ἐν δευτέρᾳ ψυχοστασίᾳ εἴρηται, εἰ δὴ Ὁμήρου ἐκεῖνα, κ. τ. λ.

[13]) *Тамъ же*, XIX, 11.

[14]) *Tzetz.* Posthom. 388:

ἤτοι γάρ Πριάμου ποτὶ δώματα δῖος Ἀχιλλεὺς,
ἤρχετο πολλάκι Πολυξένης εἵνεκα νύμφης,
τήν οἱ ὑπέσχετο δωσέμεν, ὄφρα μόθου ἀπολήξῃ·
ἀλλ' ὅτε δὴ Τρῶες παρὰ Θύμβρῃ θῦον Ἀπόλλῳ,
Ἰδαῖον προέηκαν ἐπ' Αἰακίδην Ἀχιλῆα,
ἐς νηὸν καλέοντα· ὁ δ' αἶψα μάλα πιθήσας.
γυμνὸς ἐὼν καὶ ἄνοπλος ἐπήλυθεν ἔνδοθι νηοῦ.
Δηΐφοβος δ' ἄρα χερσὶ περίβαλε οἷά τε γαμβρὸν,
Δύσπαρις οὔτε μάχαιραν ἐπήλασεν ἔγκασι φωτός.

торыхъ повторяется мотивъ о нарочномъ или случайномъ убіеніи у алтаря или надъ гробомъ умершихъ. Не видѣть въ нихъ замаскированныхъ лишь человѣческихъ жертвоприношеній не возможно, особенно въ виду тѣхъ случаевъ, въ которыхъ даже самое сказаніе выражается столь неопредѣленно, что трудно иногда разобрать, идетъ ли въ нихъ рѣчь о простомъ убіеніи или о жертвоприношеніи. Укажу на нѣкоторыя подобнаго рода сказанія. Такъ, напр., по Павсанію, въ городѣ Мегарахъ находился гробъ Каллиполида, убитаго отцемъ Алкаѳоемъ у жертвенника, когда онъ хотѣлъ извѣстить его о смерти своего брата. „Прибѣжавши въ городъ, гдѣ отецъ зажегъ огонь (для жертвы) Аполлону, онъ сбросилъ дрова съ алтаря; Алкаѳой, не знавшій еще о смерти Исхеполида [старшаго сына], счелъ поступокъ Каллиполида безбожнымъ и убилъ его въ гнѣвѣ, ударивъ его по головѣ однимъ изъ полѣнъ, сброшенныхъ съ жертвенника“ [15]). Подобнымъ же образомъ, у алтаря Неоптолемъ убиваетъ Пріама [16]), Ахиллъ—Троила [17]), Ираклъ—Вусирида [18]), Эгисѳъ—Атрея [19]). По Гигину, Ясонъ, совершающій жертвоприношеніе Аѳинѣ на ея островѣ, убиваетъ Апсирта, посланнаго Эитомъ въ погоню за Мидіею [20]). У Аполлонія Родійскако Ясонъ убиваетъ Апсирта на островѣ Артемиды у храма Артемиды Вригійской (ибо преимущественно Артемидѣ приносились человѣческія жертвы) [21]). У Гигина мы находимъ также извѣстіе, что Агамемнонъ былъ убитъ Клитэмнистрою у жертвенника, въ то время, когда онъ приносилъ жертву [22]). Интересно сказаніе о Полифонтѣ,

---

[15]) *Paus.* I, 42, 6:—ἀναδραμὼν δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν, τηνικαῦτα δὲ ὁ πατήρ οἱ τῷ Ἀπόλλωνι ἐνέκαιεν, ἀπορρίπτει τὰ ξύλα ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Ἀλκάθους δὲ ἀνήκοος ὢν ἔτι τῆς Ἰσχεπόλιδος τελευτῆς κατεδίκαζεν οὐ ποιεῖν ὅσια τὸν Καλλίπολιν, καὶ εὐθέως, ὡς εἶχεν ὀργῆς, ἀπέκτεινε παίσας ἐς τὴν κεφαλὴν τῶν ἀπρριφέντων ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ξύλῳ.

[16]) *Paus.* IV, 17, 4.

[17]) *Lycophr.* Cass. 113: καρατομηθεὶς τύμβον αἱμάξεις πατρός. На счетъ употребительности выраженія: αἱμάσσειν τοὺς βωμοὺς вм. θύειν, см. *Poll.* I, 27.

[18]) *Hyg.* Fab. 31.

[19]) *Hyg.* Fab. 88: Atreum Aegisthus in littore sacrificantem occidit.

[20]) *Hyg.* Fab. 23: Ibi [in insula Minervae] cum sacrificaret Minervae Jason et Absyrtus intervenisset, ab Jasone est interfectus.

[21]) *Apoll. Rhod.* IV, 452—481.

[22]) *Hyg.* Fab. 117: [Clytaemnestra necavit] Agamemnonem sacrificantem securi cum Cassandra.

[23]) *Hyg.* Fab. 180: Rex... cum rem divinam faceret, hospes falso simulavit se hostiam percussisse eumque interfecit. Этотъ сюжетъ былъ, повидимому, обработанъ въ какой-нибудь не дошедшей до насъ трагедіи.

царѣ Мессинскомъ, умертвившемъ мужа Меропы и женившемся на ней. Сынъ убитаго умерщвляетъ его во время жертвоприношенія, *заколовъ его, какъ будто по ошибкѣ, вмѣсто жертвеннаго животнаго!* [23]).

Такихъ сказаній множество. Въ другихъ же, какъ извѣстно, говорится даже прямо о принесеніи въ жертву человѣка. Переходъ къ такимъ сказаніямъ составляетъ, напр., разказъ Аполлодора о томъ, какъ Пелій и Нилей „закололи" свою мачиху, бѣжавшую въ храмъ Иры, на самомъ жертвенникѣ этой богини, чѣмъ будто бы прогнѣвали эту послѣднюю [24]). Сюда же слѣдуетъ отнести и сказанія о смерти Неоптолема. По однимъ онъ убивается Орестомъ въ Делфійскомъ храмѣ во время жертвоприношенія [25]). Но первоначальное значеніе смерти Неоптолема яснѣе проглядываетъ въ преданіи, что онъ былъ убитъ во время жертвоприношенія Махэреемъ (μάχαιρα означаетъ жертвенный ножъ), сыномъ Даита (δαίς—пиршество, жертвоприношеніе) [26]). Тутъ, повидимому, древній разказъ о человѣческомъ жертвоприношеніи понимался такъ, какъ будто въ немъ по недоразумѣнію имена собственныя замѣнились простыми именами нарицательными; поэтому разказчикъ счелъ нужнымъ возстановить эти имена. Также и у Павсанія мы читаемъ, что въ Делфахъ, въ храмѣ Аполлона, показывали алтарь, на которомъ убилъ Неоптолема *жрецъ Аполлона* [27]). Убіеніе это послѣдовало по повеленію Пиѳіи [28]). Какъ въ древности вообще старались смягчить преданія о приношеніи людей въ жертву, мы видимъ особенно хорошо изъ слѣдующаго мѣста Павсанія. Говоря о развалинахъ віотійскаго города Потній и о находившемся тамъ храмѣ Діониса Эговола, онъ разказываетъ: „Однажды, во время жертвоприношенія [сопровождавшагося, очевидно,

---

[24]) *Apollod.* I, 9, 8, 3: ...Πελίας δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν βωμῶν αὐτὴν κατέσφαξε, καὶ καθόλου διετέλει τὴν Ἥραν ἀτιμάζων.

[25]) *Eur.* Androm. 1065:

ἁγνοῖς ἐν ἱεροῖς Λοξίου Δελφῶν μέτα.

Ср. *Hyg.* Fab. 123: Менелай выдалъ Эрміону, невѣсту Ореста, Неоптолему; зато Орестъ, «injuria accepta, Neoptolemum Delphis sacrificantem occidit et Hermionem recuperavit». Ср. также *Verg.* Aen. III, 330 слл.

[26]) *Schol. Pind.* Nem. 7, 62, гдѣ между прочимъ интересно: περὶ μὲν οὖν τοῦ θανάτου σχεδὸν ἅπαντες οἱ ποιηταὶ συμφωνοῦσι τελευτῆσαι αὐτὸν ὑπὸ Μαχαιρέως.

[27]) *Paus,* IV, 17, 4; X, 24, 4.

[28]) *Paus.* I, 13, 9: Πύρρον [=Неоптолема] δὲ τὸν Ἀχιλλέως ἡ Πυθία προσέταξεν ἀποκτεῖναι.

пиршествомъ], народъ напился до того, что сталъ буйствовать и убилъ при этомъ *Діонисова жреца*. Убійцы сейчасъ же заболѣли отъ какой то чумы, для излѣченія отъ которой делфійскій оракулъ велѣлъ приносить въ жертву зрѣлаго (?) *мальчика*. Немного лѣтъ спустя, говорятъ, божество замѣнило ребенка *козломъ*" [29]). Очевидно, что здѣсь рѣчь идетъ о замѣненіи приношенія старшаго лица, можетъ быть самаго царя (который вмѣстѣ съ тѣмъ былъ и жрецомъ), сперва дѣтьми, а потомъ животными.

Итакъ, если мы согласны признать сказаніе объ убіеніи Ахилла у Аполлонова жертвенника древнимъ преданіемъ, а не простою выдумкою позднѣйшихъ, то необходимо будетъ допустить, что въ первоначальной формѣ сказанія Ахиллъ былъ принесенъ въ жертву Аполлону.

Теперь я долженъ указать на тѣ данныя, которыя заставляютъ меня приписывать этому жертвоприношенію особенно важное значеніе, соотвѣтствующее самымъ древнѣйшимъ преданіямъ, которыя связывались съ именемъ Ахилла.

У Аполлодора мы читаемъ слѣдующее: „Когда Ѳетида родила Пилею сына (Ахилла), то, желая сдѣлать его безсмертнымъ, она втайнѣ отъ Пилея *клала его въ огонь*, чтобы удалить [такимъ образомъ] отъ него все, что̀ въ немъ было смертное отъ отца; днемъ же она смазывала его тѣло амвросіей. Пилей, подстерегши ее при этомъ и увидавши какъ ребенекъ метался на огнѣ, закричалъ. Ѳедита, не исполнивши, вслѣдствіе этого препятствія, своего намѣренія, оставила новорожденнаго ребенка и ушла въ Нирендамъ" [30]). По другимъ, она его клала въ *кипятокъ*, съ тѣмъ чтобы испытать его божественную природу [31]); по третьимъ, наконецъ, она его купала въ рѣкѣ *Стиксѣ* [32]). Но останемся пока при Аполлодорѣ. Спрашивается, вслѣдствіе чего

---

[29]) *Paus.* IX, 8, 2: θύοντες γὰρ τῷ θεῷ προήχθησάν ποτε ὑπὸ μέθης ἐς ὕβριν, ὥστε καὶ τοῦ Διονύσου τὸν ἱερέα ἀποκτείνουσιν· ἀποκτείναντας δὲ αὐτίκα ἐπέλαβε νόσος λοιμώδης, καί σφισιν ἀφίκετο ἴαμα ἐκ Δελφῶν τῷ Διονύσῳ θύειν παῖδα ὡραῖον· ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον τὸν θεόν φασιν αἶγα ἱερεῖον ὑπαλλάξαι σφίσιν ἀντὶ τοῦ παιδός.

[30]) *Apollod.* III, 13, 6: ὡς δὲ ἐγέννησε Θέτις ἐκ Πηλέως βρέφος, ἀθάνατον θέλουσα ποιῆσαι τοῦτο, κρύφα Πηλέως εἰς τὸ πῦρ ἐγκρυβοῦσα τῆς νυκτὸς ἔφθειρεν ὃ ἦν αὐτῷ θνητὸν πατρῷον, μεθ' ἡμέραν δὲ ἔχριεν ἀμβροσίᾳ. Πηλεὺς δὲ ἐπιτηρήσας καὶ ἀσπαίροντα τὸν παῖδα ἰδὼν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἐβόησε· καὶ Θέτις κωλυθεῖσα τὴν προαίρεσιν τελειῶσαι, νήπιον τὸν παῖδα ἀπολιποῦσα πρὸς Νηρηΐδας ᾤχετο. κομίζει δὲ τὸν παῖδα πρὸς Χείρωνα Πηλεύς.

[31]) *Schol Apoll. Arg.* IV, 816; *Schol. Iliad.* II, 36.

[32]) *Stat.* Achill. I, 269.

здѣсь появился этотъ столь замѣчательный мотивъ, на который мы не находимъ ни малѣйшаго намека въ омировскихъ пѣсняхъ? Въ послѣдствіи мы находимъ его въ связи съ извѣстнымъ преданіемъ о пяткѣ Ахилла. У Квинта Смирнэйскаго Аполлонъ убиваетъ Ахилла, попавъ копьемъ въ его пятку—единственное мѣсто, гдѣ его можно было ранить [33]). Нѣкоторые дѣлали нелѣпую догадку, что Ѳетида успѣла ошпарить въ кипяткѣ только пятку Ахилла, и что лишь вслѣдствіе этого онъ былъ доступенъ въ этомъ мѣстѣ для раны. По другимъ это произошло отъ того, что Ѳетида, купая ребенка въ Стиксѣ, держала его за пятку, такъ что эта часть тѣла не успѣла закалиться противъ всякихъ поврежденій, въ то время какъ прочее тѣло сдѣлалось непроницаемымъ. Это преданіе имѣетъ болѣе смысла. Черта о непроницаемости тѣла героя за исключеніемъ одного мѣста должна считаться очень старинною. И въ Нибелунгахъ Зигфридъ можетъ быть раненъ только въ одномъ мѣстѣ, между плечами. Когда мать его купала въ *зміиной крови*, то это мѣсто было случайно прикрыто прилипшимъ туда липовымъ листомъ и лишилось, такимъ образомъ, спасительнаго вліянія крови [34]). Поэтому мы должны допустить, что и въ Греціи уже издревле существовало преданіе о какомъ-то героѣ, тѣло котораго было смертно только въ одномъ мѣстѣ. Но связь, въ которой мы находимъ этотъ мотивъ съ поступкомъ Ѳетиды, является тѣмъ не менѣе дѣломъ позднѣйшей, ученой комбинаціи. Лучшимъ доказательствомъ служитъ то обстоятельство, что въ разказѣ Аполлодора мы еще не находимъ мѣста для подобной комбинаціи. Напротивъ, мы имѣемъ достаточное основаніе утверждать, что преданіе о томъ, какъ Ѳетида клала Ахилла въ огонь, существовало въ началѣ совершенно самостоятельно. Подобныхъ сказаній въ древности не мало. У того-же Аполлодора мы читаемъ о томъ, какъ Димитра, огорченная похищеніемъ у нея Персефоны, приходитъ, во время своего странствованія по землѣ, къ Келею, царю Элевсинскому, у котораго берется воспитывать новорожденнаго сына Димофонта. „Желая сдѣлать его безсмертнымъ, она по ночамъ *клала ребенка въ огонь* и *отымала прочь* (sic) *смертное мясо его.* Такъ-какъ днемъ Димофонтъ (такъ звали ребенка) росъ удивительно быстро, то Праксиѳея подстерегла [однажды], что̀ съ нимъ дѣлаетъ богиня. Увидавши его спрятаннаго въ огонь [т. е обхваченнаго пламенемъ], она вскрик-

---

[33]) *Quint.* Posthom. III, 61 слл.

[34]) *Nibelungenlied,* XV, въ изд. Zarncke (1871) стр. 136.

нула. Поэтому ребенокъ былъ поглощенъ пламенемъ..." [35]). Это сказаніе было тѣсно связанно съ Ѳесмофоріями, которыя замѣняли, по всему вѣроятію, болѣе грубый культъ Димитры, связанный съ человѣческими жертвоприношеніями [36]). Мы здѣсь не будемъ останавливаться на множествѣ другихъ сказаній, въ которыхъ дѣти кидаются въ огонь большею частью собственными родителями, то по ошибкѣ, вмѣсто чужихъ, то вслѣдствіе умопомѣшательства и т. п. мотивовъ. Достаточно того, что въ виду разнородности мотивовъ, которые пріискивались для оправданія такого поступка мы смѣло можемъ заключить, что, если и признать нѣкотырые изъ этихъ мотивовъ остатками древнѣйшихъ преданій, то тѣмъ не менѣе они составляютъ въ данныхъ разказахъ только позднѣйшую вставку для смягченія первоначальнаго смысла преданія, состоявшаго въ томъ, что дѣтей сожигали въ честь какого-либо божества. По этому и въ миѳѣ о Ѳетидѣ мы должны видѣть только измѣненіе основной черты преданія, по которой Ахиллъ былъ сожженъ, будучи еще ребенкомъ. Но такъ какъ съ именемъ Ахилла соединились и другія сказанія, дѣлающія немыслимымъ, чтобы онъ былъ сожженъ въ слишкомъ молодомъ возрастѣ, то и появились указанныя модификаціи. Ахиллъ былъ сожигаемъ въ молодости, но уцѣлѣлъ; зато всё-таки померъ въ юности у жертвенника, т. е., былъ сожженъ,—принесенъ въ жертву. Какъ сильно однако съ именемъ Ахилла было, повидимому, связано преданіе о его *сожженіи* именно *въ младенческомъ* возрастѣ, мы заключаемъ изъ того обстоятельства, что для удержанія этой черты существовало сказаніе, что Ѳетида *дѣйствительно сожигала младенцевъ*, но не самого Ахилла, а его братьевъ. Поэтому у Ликофрона говорится, что „изъ семи братьевъ, обращенныхъ въ прахъ, одинъ только Ахиллъ избѣжалъ жгучаго пепла" [37]),—не смотря на то, что

---

[35]) *Apollod.* I, 5, 2: βουλομένη δὲ αὐτὸ ἀθάνατον ποιῆσαι, τὰς νύκτας εἰς πῦρ κατετίθει τὸ βρέφος καὶ περιῄρει τὰς θνητὰς σάρκας αὐτοῦ. καθ' ἡμέραν δὲ παραδόξως αὐξανομένου τοῦ Δημοφῶντος (τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ παιδί) ἐπετήρησεν ἡ Πραξιθέα, καὶ καταλαβοῦσα εἰς πῦρ ἐγκεκρυμμένον ἀνεβόησε· διόπερ τὸ μὲν βρέφος ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἀνηλώθη. Ср. *Hym. hom.* in Cer. 232 слл., гдѣ однако мальчикъ не сгараетъ; что, тѣмъ не менѣе, вм. ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἀνηλώθη нельзя читать ἐκ т. π. ἀνείλετο, см. *Heyne* къ ук. м. Аполлод.—Сравни также *Ov.* Fast. IV, 556 сл., гдѣ ребенокъ тоже остается живъ. Замѣчательна форма миѳа у *Игина*, Fab. 147: cum Ceres eum [Eleusinum вм. Demophontem] vellet in ignem mittere, pater [Triptolemus вм. Celeus] expavit [exclamavit?]. Illa irata Eleusinum *exanimavit.*

[36]) *Gerhard,* Griech. Mythol. I (1854), 458 сл.

въ омировскихъ пѣсняхъ онъ является единственнымъ сыномъ Пилея: „ибо вмѣстѣ [со многимъ счастьемъ] богъ ниспослалъ ему и горе, что ему не дано было имѣть дѣтей въ своемъ домѣ, [будущихъ] хозяевъ; онъ прижилъ только одного сына [долженствующаго умереть?] не въ свое время" [38]).

Сынъ Ахилла, Неоптолемъ, является очевидно только повтореніемъ тѣхъ сторонъ Ахилла, которыя связываютъ его съ человѣческими жертвоприношеніями. Подобно тому, какъ Ахиллъ *убиваетъ Троила у жертвенника Аполлона Ѳимврэйскаго*, и за тѣмъ *самъ умерщвляется у* того-же *жертвенника* Паридомъ, такъ-же точно и Неоптолемъ *убиваетъ Пріама, главу Троянцевъ, въ храмѣ* (Зевса Эркія) и затѣмъ *самъ приносится въ жертву* (у алтаря *Аполлона* Дельфійскаго) [39]). Къ тому, подобно Ахиллу, носившему имя Пирры (когда онъ скрывался въ женской одеждѣ), и Неоптолемъ назывался Пирромъ [40]).

На счетъ храма Аполлона Ѳимврэйскаго я позволю себѣ еще высказать здѣсь мимоходомъ слѣдующую догадку. Существуетъ преданіе, что когда Лаокоонъ приносилъ быка въ жертву Посидону, Аполлонъ послалъ съ острова Тенеда двухъ драконовъ, чтобы умертвить сыновей Лаокоона, *Антифанта* и *Ѳимврэя* [41]). Въ этомъ, по моему мнѣнію, сохранилось воспоминаніе о двухъ мѣстностяхъ или культахъ, въ которыхъ приносились человѣческія жертвы. Одинъ изъ нихъ принадлежалъ Аполлону Ѳимврэйскому (въ городѣ Ѳимврѣ, близь Трои?), которому былъ, по древнему преданію, принесенъ въ

---

[37]) *Lycophr.* Cass. 178:

...ἀφ' ἑπτὰ παίδων φεξάλῳ σποδουμένων
μοῦνον φλεγουσαν ἐξαλύξαντα σποδόν.

Ср. *Schol. Iliad.* XVI, 37: Θέτις καταναγκασθεῖσα ὑπὸ Διὸς Πηλεῖ γαμηθῆναι τὰ γεννώμενα παιδία εἰς πῦρ ἔβαλλε, νομίζουσα τὰς θνητὰς τῷ πυρὶ σάρκας καταφλέψειν, τὸ δὲ ἀθάνατον διαφυλάξειν. οὕτως ἓξ παῖδας διέφθειρεν. ἕβδομον δὲ γενόμενον Ἀχιλλέα ὁμοίως εἰς τὸ πῦρ ἔβαλλεν· θεασάμενος δὲ Πηλεὺς ἀφήρπασε τὸν παῖδα.

[38]) *Iliad.* XXIV, 538:

ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῷ θῆκε θεος κακὸν, ὅττι οἱ οὔτι
παίδων ἐν μεγάροισι γονὴ γένετο κρειόντων,
ἀλλ' ἕνα παῖδα τέκεν παναώριον

[39]) *Paus.* IV, 17, 4.

[40]) Ср. *Paus.* X, 26, 4.

[41]) *Hyg.* Fab. 135: Laocoon, ut sacrum faceret Neptuno, Apollo a Tenedo per fluctus maris dracones misit duos, qui filios ejus Antiphantem et Thymbraeum necarent.

жертву Ахиллъ. Слѣдуетъ ли отнести и другой тоже къ Аполлону, это сомнительно. Но во всякомъ случаѣ имя или эпитетъ божества, которому принадлежалъ этотъ культъ, скрывается подъ именемъ другаго сына, Антифанта. При этомъ считаю не лишнимъ указать на замѣчательное сходство послѣдняго съ именемъ царя Лэстригоновъ, Антифата.

Итакъ, мы заключаемъ, что въ первоначальной формѣ сказанія имя Ахилла было чрезвычайно тѣсно связано съ воспоминаніями о древнѣйшихъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Эта связь выразилась въ сказаніи троякимъ образомъ: *онъ самъ* приноситъ въ жертву человѣка; *его* приноситъ въ жертву; и наконецъ, какъ мы видимъ изъ сказанія о Поликсенѣ, *ему* приносится въ жертву человѣкъ.

Не лишне будетъ указать здѣсь еще на слѣды каннибализма, сохранившіеся въ связи съ именемъ Ахилла у Эврипида, въ описаніи принесенія въ жертву Поликсены. По тому преданію, котораго придерживался Эврипидъ, тѣнь умершаго Ахилла требовала отъ Грековъ, чтобы они принесли ему въ жертву дочь Пріама, Поликсену, что̀ они и дѣлаютъ, поручивъ исполненіе этого жертвоприношенія сыну Ахилла, Неоптолему. Тотъ, сдѣлавъ возліяніе и закалывая дѣвицу надъ гробомъ отца своего, обращается къ нему со слѣдующими словами. *„О сынъ Пилея, отецъ мой, прими это успокоительное возліяніе, привлекающее мертвыхъ! Прійди и пей эту чистую черную кровь дѣвицы, которую мы тебѣ подносимъ, войско и я!“* [42]).

Что подобныя слова были не метафорою, а понимались въ буквальномъ смыслѣ, это очевидно. Все, что̀ намъ извѣстно о жертвоприношеніяхъ, доказываетъ это самымъ несомнѣннымъ образомъ. У Лукіана мы находимъ извѣстіе, что вмѣсто могильной насыпи, устраивали иногда надъ могилою костры, на которыхъ сожигались яства, и рыли ямы, въ которыя лили вино и медъ, желая, очевидно, напоить

---

[42]) *Eur.* Hec. 534:

ὦ παῖ Πηλέως, πατὴρ δ' ἐμὸς,
δέξαι χοάς μοι τάς δε κηλητηρίους,
νεκρῶν ἀγωγούς· ἐλθὲ δ' ὡς πίῃς μελαν
κόρης ἀκραιφνὲς αἷμ', ὅ σοι δωρούμεθα
στρατός τε κἀγώ.

[43]) *Lucian.* Charon, 22: οἱ δὲ καὶ πυρὰν νήσαντες πρὸ τῶν χωμάτων καὶ βόθρον τινὰ ὀρύξαντες κάουσί τε ταυτὶ τὰ πολυτελῆ δεῖπνα καὶ εἰς τὰ ὀρύγματα οἶνον καὶ μελίκρατον, ὡς γοῦν εἰκάσαι, ἐγχέουσιν.

этимъ усопшихъ [43]). Кириллъ Александрійскій говоритъ даже о какомъ то *изображеніи Сатурна*, лежавшемъ *съ открытымъ ртомъ* въ подполіи зданія, гдѣ боролись гладіаторы, чтобы кровь убитыхъ стекала къ нему [44]). Лучшимъ примѣромъ столь грубаго взгляда у тепешнихъ дикарей служитъ обычай жителей Конго, которые прокапываютъ въ могилѣ отверстіе, ведущее до самой головы и рта погребеннаго родственника, чтобы этимъ путемъ доставлять усопшему ежемѣсячно ѣду и питье [45]). Наконецъ, для уразумѣнія описаннаго Эврипидомъ жертвоприношенія, вспомнимъ еще приведенное нами раньше извѣстіе Иродота, изъ котораго мы видѣли, что даже въ историческія времена Греки не перестали еще пить человѣческую кровь [46]). Изъ всего этого достаточно, кажется, явствуетъ, какое значеніе мы должны признать за словами: „*прійди и пей эту чистую кровь дѣвицы*",— особенно еще въ виду того обстоятельства, что *эти слова обращены къ Ахиллу, который въ Иліадѣ высказываетъ желаніе отрѣзывать куски мяса у живаго человѣка, съ тѣмъ чтобы ихъ ѣсть.*

Ира.

Въ Иліадѣ, какъ извѣстно, „волоокая богиня" Аргійская Ира изображается покровительницею Ахэянъ и особенно ярымъ врагомъ Троянцевъ; съ нетерпѣніемъ она выжидаетъ паденія Трои. Мужъ ея, Зевсъ, питающій относительно этого города совершенно противоположныя чувства, вздумалъ однажды прогнѣвать её тѣмъ, что заговорялъ въ собраніи боговъ о примирѣніи воюющихъ сторонъ, Ахэянъ съ Троянцами:

«Если сіе божествамъ и желательно всѣмъ и пріятно,
Будетъ стоять нерушимою Троя Пріама владыки,
И съ Еленой Аргивскою въ домъ Менелай возвратится».

Когда же пылающая гнѣвомъ Ира стала его громко упрекать за это предложеніе, то Зевсъ возразилъ ей слѣдующими чрезвычайно характеристичными словами, которыя привожу по довольно дословному переводу Гнѣдича:

---

[44]) *Cyrill. Alex.* Contra Julian. IX, ed. Paris. стр: 128: κέκρυπτο δέ τις ὑπὸ γῆν Κρόνος, λίθοις τετρημμένοις [τετρημένοις?] ὑποκεχηνώς, ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμιαίνοιτο λύθρῳ, по цитату *Гиллани*, Menschenopfer der alten Hebräer, стр. 540.

[45]) *E. B. Tylor*, Primitive Culture, II (1871), стр. 28.

[46]) См. выше, стр. 209 сл.

«*Злобная!* Старецъ Пріамъ и Пріамовы чада какое
Зло предъ тобой сотворили, что ты непрестанно пылаешь
Градъ Иліонъ истребить, благолѣпную смертныхъ обитель!
Если-бъ могла ты, войдя во врата и Троянскія стѣны,
Ты-бы пожрала живыхъ и Пріама и всѣхъ Пріамидовъ
И Троянскій народъ; и тогда-бъ лишь насытила злобу!» [47]).

Послѣ всего того, что̀ мною только-что сказано о вполнѣ аналогичномъ изреченіи Ахилла, я считаю совершенно лишнимъ указывать еще особенно на громадное значеніе этихъ словъ. Если, не смотря на всю свою неблаговидность, они нашли мѣсто въ Иліадѣ, то это, очевидно, произошло вслѣдствіе важной причины, вслѣдствіе того, что, должно быть, никакъ нельзя было обойти молчаніемъ этой дикой черты въ изображеніи богини. Но зато она смягчена хоть тѣмъ, что приведенныя слова влагаются въ уста *прогнѣваннаго* Зевса, вслѣдствіе чего то, что̀ въ народномъ преданіи играло роль *факта*, получило здѣсь значеніе *фразы*. Въ заключеніе замѣчу только, что выше мы уже имѣли случай упомянуть объ одномъ сказаніи, изъ котораго явствуетъ, что въ старину и на жертвенникѣ Иры убивали людей, то-есть приносили человѣческія жертвы,—не смотря на то, что сказаніе представляетъ это жертвоприношеніе оскверненіемъ алтаря богини [48]).

§ 26.

Миѳы Исіодовой Ѳеогоніи.

Въ Ѳеогоніи Исіода насъ прежде всего поражаетъ чрезвычайно грубая форма, въ которую онъ облекаетъ свои религіозныя или философскія воззрѣнія. Видя въ этомъ памятникѣ, какъ и во всякой ѳеогоніи, ничто иное, какъ только самое естественное, соотвѣтствующее ступени развитія автора, сопоставленіе данныхъ религіознаго

---

[47]) *Iliad.* IV, 31:

«δαιμονίη, τί νύ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
τόσσα κακὰ ῥέζουσιν, ὅτ' ἀσπερχὲς μενεαίνεις
Ἰλίου ἐξαλαπάξαι ἐυκτίμενον πτολίεθρον;
εἰ δὲ σύγ' εἰσελθοῦσα πύλας καὶ τείχεα μακρὰ
ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας
ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο».

[48]) См. выше, стр. 283 съ прим. 24.

сознанія съ существующими въ народѣ вѣрованіями, мы тѣмъ не менѣе должны признать въ ней какой-то особенный оттѣнокъ, который, какъ мнѣ кажется, всего правильнѣе можно объяснить чрезмѣрною консервативностью ея автора. Въ этомъ отношеніи Ѳеогонія Исіода представляетъ прямую противоположность того направленія, которое мы видимъ въ омировскихъ пѣсняхъ. Если бы эта противоположность направленія была сознаваема самимъ Исіодомъ, то его сочиненіе должно было бы считаться плодомъ самой крайней реакціи: до того въ немъ очевидна тенденція удержать самую старинную и, поэтому, самую грубую форму, въ которую облекались народомъ религіозныя воззрѣнія. Выше я изложилъ, что именно религіозныя вѣрованія, представляя собою область интеллектуальнаго застоя, всего лучше гарантируютъ старинность формъ, которыя мы въ нихъ встрѣчаемъ [1]). Возстановляя первоначальную форму народнаго преданія, Исіодъ возстановляетъ и всѣ грубыя черты его, устраненные омировскими пѣснями изъ изображенія божествъ и удержанныя только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ чудовищныя качества въ изображеніи чудовищъ. У Исіода самъ даже Зевсъ является каннибаломъ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова. Мы увидимъ, что въ Исіодовой Ѳеогоніи удержались не только самые факты, изображаемые въ народномъ сказаніи, т. е. отношенія и поступки боговъ, но даже и первоначальные *неблаговидные мотивы* этихъ поступковъ, всего болѣе подвергавшіеся искаженію въ позднѣйшей письменной традиціи. Этотъ крайне консервативный характеръ Ѳеогоніи придаетъ ей чрезвычайно мрачный, старинный отпечатокъ и дѣлаетъ ее вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ драгоцѣннѣйшихъ памятниковъ религіозно-нравственнаго развитія Грековъ.

При этомъ случаѣ я долженъ возразить нѣсколько словъ противъ того, что̀ говоритъ объ Исіодѣ Джоржъ Гротъ.

„Подобно тому, говоритъ онъ, какъ Стасинъ, Арктинъ, Лесхъ и другіе расширили троянское сказаніе новыми поэмами,—подобно тому, какъ другіе поэты разказывали событія, послѣдовавшія пріѣзду Одиссея въ Иѳаку; такъ же точно и Исіодъ расширилъ и систематизировалъ остовъ Ѳеогоніи, *пользуясь краткими намёками Омира*, которыя онъ, при этомъ случаѣ, *исказилъ*. Насиліе и грубость мы дѣйствительно находимъ и у омировскихъ боговъ; однако великій геній греческаго эпоса не можетъ принять на себя отвѣтственности за тѣ

[1]) §§ 3 и 4.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

сознанія съ существующими въ народѣ вѣрованіями, мы тѣмъ не менѣе должны признать въ ней какой-то особенный оттѣнокъ, который, какъ мнѣ кажется, всего правильнѣе можно объяснить чрезмѣрною консервативностью ея автора. Въ этомъ отношеніи Ѳеогонія Исіода представляетъ прямую противоположность того направленія, которое мы видимъ въ омировскихъ пѣсняхъ. Если бы эта противоположность направленія была сознаваема самимъ Исіодомъ, то его сочиненіе должно было бы считаться плодомъ самой крайней реакціи: до того въ немъ очевидна тенденція удержать самую старинную и, поэтому, самую грубую форму, въ которую облекались народомъ религіозныя воззрѣнія. Выше я изложилъ, что именно религіозныя вѣрованія, представляя собою область интеллектуальнаго застоя, всего лучше гарантируютъ старинность формъ, которыя мы въ нихъ встрѣчаемъ [1]). Возстановляя первоначальную форму народнаго преданія, Исіодъ возстановляетъ и всѣ грубыя черты его, устраненные омировскими пѣснями изъ изображенія божествъ и удержанныя только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ чудовищныя качества въ изображеніи чудовищъ. У Исіода самъ даже Зевсъ является каннибаломъ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова. Мы увидимъ, что въ Исіодовой Ѳеогоніи удержались не только самые факты, изображаемые въ народномъ сказаніи, т. е. отношенія и поступки боговъ, но даже и первоначальные *неблаговидные мотивы* этихъ поступковъ, всего болѣе подвергавшіеся искаженію въ позднѣйшей письменной традиціи. Этотъ крайне консервативный характеръ Ѳеогоніи придаетъ ей чрезвычайно мрачный, старинный отпечатокъ и дѣлаетъ ее вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ драгоцѣннѣйшихъ памятниковъ религіозно-нравственнаго развитія Грековъ.

При этомъ случаѣ я долженъ возразить нѣсколько словъ противъ того, что̀ говоритъ объ Исіодѣ Джоржъ Гротъ.

„Подобно тому, говоритъ онъ, какъ Стасинъ, Арктинъ, Лесхъ и другіе расширили троянское сказаніе новыми поэмами,—подобно тому, какъ другіе поэты разказывали событія, послѣдовавшія пріѣзду Одиссея въ Иѳаку; такъ же точно и Исіодъ расширилъ и систематизировалъ остовъ Ѳеогоніи, *пользуясь краткими намёками Омира*, которыя онъ, при этомъ случаѣ, *исказилъ*. Насиліе и грубость мы дѣйствительно находимъ и у омировскихъ боговъ; однако великій геній греческаго эпоса не можетъ принять на себя отвѣтственности за тѣ

[1]) §§ 3 и 4.

Какова бы ни была идея, которая облечена въ столь грубую, форму, во всякомъ случаѣ мы должны будемъ признать, что эта форма играетъ здѣсь никакъ не второстепенную роль.

Прежде всего бросается въ глаза *супружескія сношенія Урана съ своею матерью*, чему ниже соотвѣтствуетъ бракъ Крона съ своею сестрою Реею. Что нѣкогда люди, подобно животнымъ, не руководились никакими соображеніями о родствѣ при удовлетвореніи половому побужденію, это для всякаго непредубѣжденнаго понятно само собою; можно развѣ только спрашивать, дѣйствительно ли въ нашемъ сказаніи сохранилось, хоть несознательно, воспоминаніе объ этомъ отдаленномъ времени, и не есть ли эта черта преданія просто дѣло случайности. Но если мы вспомнимъ, сколь древній матеріалъ сохранило намъ устное преданіе въ другомъ,—въ лингвистическомъ отношеніи, то наше предположеніе никакъ не окажется невѣроятнымъ. Относительно же существованія самаго факта мы уже говорили и поэтому не будемъ здѣсь больше останавливаться на немъ [6]).

Что̀ понимать подъ словами *„запряталъ въ нѣдра* (отверстіе) *земли* (или Гэи?)", я не знаю; во всякомъ случаѣ тутъ рѣчь идетъ не о простомъ зарываніи дѣтей въ землю. Однако я не располагаю достаточными данными, чтобы остановиться на этомъ вопросѣ.

За тѣмъ говорится о томъ, какъ Кронъ *отрѣзалъ дѣтородныя части* Урана. Тутъ я позволю себѣ привести слѣдующія слова Гана, довольно точно выражающія тотъ взглядъ, котораго и я придерживаюсь. „Въ тѣ времена, говоритъ онъ, когда скопленіе побѣжденнаго врага побѣдителемъ было столь же употребительно, какъ у древнихъ Германцевъ вырѣзываніе „кровянаго орла" на спинѣ (Blutaar),

---

μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς
ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι.

Нѣчто подобное, какъ здѣсь объ Уранѣ, разказывается въ орфической Ѳеогоніи о самомъ Кронѣ. *Porph.* De anthro nymph. 16: παρὰ τῷ 'Ορφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται ὡς ὑπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ. Φησὶ γὰρ παρ' 'Ορφεῖ ἡ Νὺξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ τοῦ μέλιτος δόλον·

εὖτ' ἂν δή μιν ἴδηαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων
αὐτίκα μιν δῆσον,

ὃ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται, ὡς Οὐρανός· Ср. *Lobeck*, Aglaoph. стр. 516.

[6]) См. выше, стр. 121 сл.—О сущестованіи такого обычая у *Маговъ*, см. *Strab.* XV, 3, 20, стр. 735: τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι πάτριον νένομισται.

или какъ тѣ истязанія, которыя и понынѣ совершаются съ наслажденіемъ сѣвероамериканскими дикарями, тогда и употребленіе подобной черты въ олицетвореніи извѣстнаго вѣка не могло считаться дѣломъ неумѣстнымъ или безнравственнымъ. Иное дѣло, когда, вслѣдствіе постепеннаго смягченія нравовъ, подобное обращеніе съ побѣжденными исчезло изъ памяти народа, и когда, тѣмъ не менѣе, эта черта, благодаря устойчивости своей формы (Formstarrheit), удержалась въ греческомъ сказаніи о сотвореніи міра; тогда, дѣйствительно, окрѣпшее нравственное сознаніе возмущалось противъ этой старинной формы вѣрующаго міросозерцанія, тѣмъ болѣе, что суть содержанія давно уже улетучилась и осталась только внѣшняя его форма. Однако это сопротивленіе противъ старинной формы, освященной преданіемъ и сдѣлавшейся предметомъ вѣрованія,—было безсильно" [7]). Относительно самого факта скопленія врага, въ данномъ случаѣ—отца, слѣдуетъ только вспомнить, какую важную роль игралъ дѣтородный членъ во всѣхъ древнихъ культахъ. Оскопить человѣка значило лишить его символа власти и жизни. Только вслѣдствіе этого, повидимому, и Абиссинцы довольствовались однимъ скопленіемъ своихъ враговъ [8]).

Перейдемъ теперь къ разказу Исіода о томъ, какъ этотъ Кронъ, изображенный въ столь непривлекательныхъ чертахъ, пожиралъ своихъ собственныхъ дѣтей.

Рея, сестра и вмѣстѣ съ тѣмъ жена Крона, родила ему дѣтей: „Ихъ-то, говоритъ Исіодъ, поглотилъ великій Кронъ всѣхъ по одиночкѣ, какъ они выходили изъ лона матери къ колѣнамъ, опасаясь, чтобы кто нибудь другой изъ благородныхъ потомковъ Урана не сдѣлался [вмѣсто него самого] царемъ безсмертныхъ" [9]); ибо онъ узналъ отъ своихъ родителей, Гэи и Урана, что ему суждено быть покореннымъ своимъ собственнымъ сыномъ. „Поэтому онъ былъ остороженъ и зорко слѣдя [за родами Реи], поглощалъ своихъ дѣтей. Рееюже

[7]) *J. G. v. Hahn*, Sagwissenschaftliche Studien, вып. 1 (1871), стр. 82.

[8]) *Schaaffhausen*, въ *Arch. f. Anthorop.* IV, стр. 252. О другомъ способѣ лишить отца власти, посредствомъ овладѣнія его гаремовъ, см. выше, стр. 121 сл.

[9]) *Hesiod.* Theog. 459:

> καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὅς τις ἕκαστος
> νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο,
> τὰ φρονέων, ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων
> ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληΐδα τιμήν.

овладѣла неутѣшимая печаль" [10]). Будучи беременна Зевсомъ, она проситъ у своихъ родителей, Гэи и Урана, совѣта, „какъ ей скрыть рожденіе дорогаго сына и (какъ устроить), чтобы совершилось мщеніе надъ его отцемъ [за оскопленіе Урана]" [11]). За тѣмъ, пользуясь ихъ совѣтомъ, она рождаетъ и прячетъ Зевса на островѣ Критѣ, Крону же, „сыну Урана, владыкѣ, первому царю боговъ, она подала камень [вмѣсто ребенка], спеленавъ его. Тотъ, взявши его въ руки, проглотилъ его [собственно: вложилъ въ свой желудокъ]. Несчастный, онъ не зналъ, что ему вмѣсто камня оставался непобѣжденный и невредимый сынъ, которому было суждено, побѣдивъ [своего отца] силой и руками, скоро лишить его почестей, и царствовать самому среди безсмертныхъ боговъ!" [12]).

Наконецъ Кронъ, „побѣжденный хитростью и силою сына (Зевса)", изрыгаетъ поглощенный камень вмѣстѣ со всѣми дѣтьми. Камень же этотъ былъ поставленъ Зевсомъ въ Делфахъ, чтобы онъ „служилъ памятникомъ на будущее время и удивленіемъ для смертныхъ лю-

---

[10]) *Тамъ же*, 466:

τῷ ὅγε οὐκ ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
παῖδας ἑοὺς κατέπινε· Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον.

[11]) *Тамъ же*, 471:

μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα
παῖδα φίλον, τίσαιτο δ' ἐρινῦς πατρὸς ἑοῖο.

Слѣдующій стихъ:

παίδων [θ' ?], οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης,

справедливо считается нѣкоторыми вставочнымъ. Рукописное чтеніе не даетъ смысла. Если же вставить θ', то смыслъ будетъ: «чтобы исполнилось мщеніе *за отца его* [т. е. *неупомянутаго* непосредственно раньше Крона!) и за дѣтей которыхъ поглотилъ великій и горазный на хитрости Кронъ». Но слыхана ли вещь ἐρινῦς παίδων, когда почти во всей древности всякій могъ дѣлать со своими дѣтьми, что̀ ему было угодно?

[12]) *Тамъ же*, 485:

τῷ δὲ σπαργανίσασα μέγαν λίθον ἐγγυάλιξεν
Οὐρανίδῃ μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρῳ βασιλῆι.
τὸν τόθ' ἑλὼν χείρεσσιν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν,
σχέτλιος· οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσίν, ὥς οἱ ὀπίσσω
ἀντὶ λίθου ἑὸς υἱὸς ἀνίκητος καὶ ἀκηδὴς
λείπεθ', ὅ μιν τάχ' ἔμελλε βίῃ καὶ χερσὶ δαμάσσας
τιμῆς ἐξελάαν, ὁ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν.

дей"[13]). Его показывали въ Делфахъ еще много столѣтій послѣ Исіода, во времена Павсанія[14]). Тутъ, мы видимъ, старинное, не разъ повторяющееся преданіе о поглощеніи божествомъ своихъ дѣтей приведено (Исіодомъ?) въ связь съ дѣйствительнымъ фактомъ,—съ существованіемъ въ Делфахъ извѣстнаго камня, о которомъ, должнобыть, шло преданіе, что онъ свалился съ неба. Это и на самомъ дѣлѣ былъ, вѣроятно, метеоролитъ, замѣнявшій въ древности изображеніе Зевса.

Послѣ поглощенія слѣдуетъ изверженіе, которое, повидимому, тѣсно связано съ самымъ преданіемъ; ибо эта черта повторяется, хотя и въ измѣненномъ видѣ, въ Орфической Ѳеогоніи, гдѣ Зевсъ поглощаетъ Фанета (видимый міръ) и за тѣмъ воспроизводитъ его[15]). Я полагаю, что въ миѳѣ Исіода и въ орфическомъ воспроизведеніи его мы должны усматривать ничто иное, какъ только видоизмѣненіе первобытной формы сказанія, по которой божество изображалось столь обжорливымъ, что было принуждено изрыгать часть пожираемаго имъ человѣческаго мяса. Въ самой первобытной формѣ эта черта сохранилась въ омировскомъ сказаніи о Полифимѣ, какъ онъ, наѣвшись человѣческаго мяса и опьянѣвши отъ вина, изрыгалъ одно и другое[16]). Слѣдуетъ замѣтить, что нѣкогда обжорливость, ведущая къ

---

[13]) *Тамъ же*, 493:

—ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν
Γαίης ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσσι δολωθεὶς
ὃν γόνον ἂψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης,
νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο·
πρῶτον δ' ἐξήμησε λίθον, πύματον καταπίνων·
τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης
Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ γυάλοις ὕπο Παρνησοῖο,
σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσι.

[14]) ***Paus***, X, 24, 6. ...λίθος ἐστὶν οὐ μέγας· τούτου καὶ ἔλαιον ὁσημέραι καταχέουσι καὶ κατὰ ἑορτὴν ἑκάστην ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά· ἔτι δὲ καὶ δόξα ἐς αὐτόν, δοθῆναι Κρόνῳ τὸν λίθον ἀντὶ [τοῦ] παιδός, καὶ ὡς αὖθις ἤμεσεν αὐτὸν ὁ Κρόνος.

[15]) *Lobeck*, Aglaoph. стр. 525, Orph. fragm. VIII, 33:

πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης αροφέρειν πολυθέσκελα ῥέζων.

См. вообще *тамъ же*, стр. 519 слл.

[16]) *Odyss.* IX, 371:

ἦ καὶ ἀνακλινθεὶς πέσεν ὕπτιος, αὐτὰρ ἔπειτα
κεῖτ' ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα, κὰδ δέ μιν ὕπνος
ᾕρει πανδαμάτωρ· φάρυγος δ' ἐξέσσυτο οἶνος
ψωμοί τ' ἀνδρόμεοι· ὁ δ' ἐρεύγετο οἰνοβαρείων.

подобнымъ послѣдствіямъ, не только не считалась дѣломъ постыднымъ, но, напротивъ, чѣмъ-то похвальнымъ, заслуживающимъ удивленія. Въ одномъ санскритскомъ памятникѣ говорится о томъ, что браминамъ позволительно напиваться напиткомъ изъ Сомы до того, пока онъ не потечетъ у нихъ чрезъ всѣ отверстія тѣла, чрезъ горло, носъ и уши (!), въ то время какъ прочимъ смертнымъ тотъ же напитокъ строго воспрещался [17]). Примѣры обжорливости, игравшей роль своего рода удальства, какъ у насъ чрезмѣрное употребленіе спиртныхъ напитковъ, представляютъ въ народныхъ сказаніяхъ явленіе очень не рѣдкое [18]).

Относительно брака Крона съ родною сестрою слѣдуетъ замѣтить, что у Парсовъ и донынѣ бракъ между близкими родственниками считается дѣломъ очень обыкновеннымъ. Такъ же точно и въ древности у иранской вѣтви Арійцевъ не существовало запрета жениться брату на сестрѣ; что и у индійской вѣтви подобнаго рода запретъ есть явленіе позднѣйшее, выказано Альбрехтомъ Веберомъ [19]). У Перуанцевъ существовалъ даже законъ, чтобы всякій инка женился на родной сестрѣ, чтобы сохранить въ чистотѣ родъ „потомковъ солнца“ [20]).

Обыкновенно сближаютъ греческаго Крона съ семитскимъ божествомъ солнца и считаютъ исіодовскій миѳъ о пожираніи дѣтей заимствованнымъ изъ востока. Дѣйствительно, у всѣхъ семитскихъ народовъ играетъ важную роль миѳъ о какомъ-то царѣ, богѣ или родоначальникѣ, принесшемъ въ жертву своего сына. Такъ напр. у Филона, въ первой книгѣ его „Исторіи Финикіянъ“, финикійское божество Исраилъ называется прямо Крономъ. „Кронъ, говоритъ онъ, котораго Финикіяне называютъ Исраиломъ и котораго послѣ смерти они чтили въ образѣ планеты Сатурна, имѣлъ во время своего царствованія на землѣ, единороднаго сына отъ тамошней дѣвицы, называвшейся Анувретъ. Его звали Іэудъ, какъ и до сихъ поръ называютъ единороднаго сына. Когда вслѣдствіе войны великія бѣдствія посѣтили страну, то онъ, одѣвши сына въ царскія ризы и выстроивъ ал-

---

[17]) *A. Weber*, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra, въ *Ind. Stud.* X (1868).

[18]) Ср. выше, стр. 75 съ прим. 8 и стр. 99 съ прим. 36.

[19]) *A. Weber*, въ ук. м. стр. 75—77.

[20]) Ср. *Wundt*, Menschen- und Thierseele, II, стр. 144. Относительно браковъ братьевъ съ сестрами см. *Bachofen*, Mutterrecht (1861), въ алф. указ. подъ сл. Schwesterehe. Между прочимъ онъ удачно указываетъ, что и *Платонъ* признавалъ эти браки въ своемъ «Государствѣ», Rep. V, 461.

тарь, принесъ его въ жертву" [21]). Во всѣхъ сюда относящихся миѳахъ, какъ напр., въ сказаніи о Авраамѣ и др., говорится однако не о съѣденіи сына, а только о принесеніи его въ жертву, повидимому, вмѣсто самаго родоначальника или царя, какъ это и въ приведенномъ разказѣ указывается тѣмъ, что сынъ одѣвается въ царскую одежду. Но если и допустимъ, что сказаніе о греческомъ Кронѣ сложилось подъ вліяніемъ чужихъ элементовъ; если мы даже и согласимся видѣть, напримѣръ, въ разказѣ о пеленаніи камня искаженные слѣды одѣванья царевича въ царскія ризы,—то всё-таки важность Исіодова миѳа для насъ не лишится своего значенія. Мы, напротивъ, должны будемъ тогда видѣть въ *измѣненіяхъ* миѳа слѣдствіе вліянія чисто греческихъ преданій, и въ такомъ случаѣ мы должны будемъ признать въ высшей степени замѣчательнымъ явленіемъ, что семитическое жертвоприношеніе превратилось у Грековъ въ пожираніе своихъ собственныхъ дѣтей! Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что мотивъ о пожираніи своихъ собственныхъ дѣтей повторяется, какъ увидимъ, въ такомъ множествѣ греческихъ миѳовъ, что думать о заимствованіи этого мотива совершенно неумѣстно. Поэтому, если въ нѣкоторыхъ изъ подобныхъ миѳовъ и нашлись бы отдѣльныя черты, допускающія предположеніе заимствованія, то отсюда ровно ничего не слѣдуетъ относительно основнаго мотива о пожираніи родителями собственныхъ дѣтей.

Зевсъ.

Подобно тому какъ Кронъ возсталъ противъ своего отца Урана и низвергъ его при помощи прочихъ Титановъ, точно такъ же и сынъ его, Зевсъ, возстаетъ противъ него самаго и низвергаетъ его послѣ ужасной борьбы при помощи Киклоповъ и Экатонхировъ [22]).

---

[21]) *Euseb.* Praep. Ev. IV, 16 (ed. Vig. стр. 156): Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μορογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνωυ ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν, βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσε.

[22]) Замѣчательно, что боги сражаются почти исключительно *камнями*; объ *Экатонхирахъ* говорится, *Hesiod.* Theog. 713:

οἳ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν,
Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύγης τ' ἄατος πολέμοιο·

Начинается господство Зевса. Первою изъ перечисляемыхъ Исіодомъ женъ его была, по Исіоду, Митида. О поглощеніи ея Зевсомъ мы читаемъ у него, что, „когда она собиралась родить богиню, свѣтлоокую Аѳину, то Зевсъ, хитро очаровавши умъ ея ласкательными словами, поглотилъ её [собственно: вложилъ въ свой желудокъ]“ [23]).

Чтобы указать, какъ буквально понимался этотъ миѳъ, приведу слова схоліаста къ фразѣ Исіода: „хитро очаровавши ея умъ и т. д.“: „Это говорится потому, что Митида имѣла такую способность, что могла превращаться въ какую хотѣла форму. Итакъ, Зевсъ, прельстивъ словами и заставивъ сдѣлаться маленькою, проглотилъ её“ [24]).

У Аполлодора тотъ же миѳъ передается уже въ слѣдующемъ видѣ:

οἵ ῥα τριηκοσίας πέτρας στιβαρῶν ἀπὸ χειρῶν
πέμπον ἐπασσυτέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσι
Τιτῆνας.

Должно быть и *Киклопы* точно такъ же кидали только камни или скалы. Объ этомъ мы могли бы даже заключить и изъ омировскаго разказа о Киклопѣ *Полифимѣ*, который кидаетъ *скалы* вслѣдъ за отплывающимъ кораблемъ Одиссея. Ср. выше, стр. 264.

[23]) *Тамъ же*, 886:

Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων·
ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
αἱμυλίοισι λόγοισι ἑὴν ἐγκάτθετο νηδὺν.

[24]) *Schol. ad Hes. Theog.* 889 (изъ прим. Гёттлинга къ ук. м.): δόλῳ φρένας ἐξαπ. κ. τ. λ. λέγεται ὅτι ἡ Μῆτις τοιαύτην εἶχε δύναμιν, ὥστε μεταβάλλειν εἰς ὁποίαν ἐβούλετο ἰδέαν, πλανήσας οὖν αὐτὴν ὁ Ζεὺς καὶ μικρὰν ποιήσας κατέπιεν.— Къ сему мѣсту, на счетъ слова μικρὰν *Гёттлингъ*, въ своемъ изданіи Исіода, примѣчаетъ: sic lege pro πικράν: nam quae Heynius ad Apollod. p. 17 tentat non admodum commendata sunt a sensus perspicuitate.—*Гейне* же, въ своихъ Observationes ad Apollodori bibliothecam (Gottingae 1803), стр. 17 (ad Apollod. I, 3, 6), цитируетъ то же самое мѣсто схоліаста въ слѣдующемъ видѣ: λέγεται ὅτι ἡ Μῆτις τοιαύτην ἔχει δύναμιν, ὡς μεταβάλλειν εἰς ὁποῖον ἂν ἐβούλετο. πλανήσας οὖν ὁ Ζεὺς αὐτὴν καὶ πικρὰν ποιήσας κατέπιεν, ἔγκυον δὲ αὐτὴν κατέπιεν, т. е. «говорится, что Митида имѣетъ такую способность, что можетъ превращаться въ какую угодно форму [подразумѣвается εἶδος]; обманувши ее и сдѣлавши горькою (?), Зевсъ ее проглотилъ. Проглотилъ же онъ ее, когда она была беременна». Это мѣсто Гейне поправляетъ такъ: πλανήσασαν οὖν ὁ Ζεὺς αὐτὴν καὶ πικρὰν παῦσας κατέλαβεν, ἔγκυον δὲ αὐτὴν κατέπιεν,—«принудивши отказаться отъ обмановъ и усмиривши ея гнѣвъ, Зевсъ схватилъ и проглотилъ ее въ то время, когда она была беременною». При этомъ Гейне ссылается на стихъ Хрисиппа: συμμάρψας δ' ὅγε χερσὶν ἑὴν ἐγκάτθετο [куда]? Μῆτιν. Несостоятельность его конъектуры очевидна.

„Зевсъ сходится съ Митидою, которая превращается въ различныя формы, чтобы избѣжать его объятій, и когда она сдѣлалась беременною, онъ, предупреждая роды, съѣдаетъ её“ [25]).

Если мы теперь спросимъ, что̀ было причиною этого поглощенія, то у Исіода читаемъ: „такъ поступить посовѣтовали ему Гэя и Уранъ, чтобы вмѣсто Зевса не имѣлъ царской власти иной безсмертный богъ, ибо было суждено, чтобы изъ нея (Митиды) родились очень умные дѣти... Поэтому Зевсъ проглотилъ ее раньше, чтобы она указывала ему, что̀ хорошо и что̀ дурно“ [26]).

Тутъ мы видимъ два мотива: вопервыхъ, извѣстное уже и изъ исторіи объ Уранѣ и Кронѣ опасеніе, чтобы дѣти не лишили своего отца власти, и, вовторыхъ, еще очень интересный мотивъ: проглотивши жену, Зевсъ надѣется усвоить себѣ ея умъ. Послѣдняго рода воззрѣніе мы находимъ у теперешнихъ каннибаловъ, которые, пожирая своихъ враговъ, надѣются пріобрѣсть всѣ качества, которыми они обладали [27]).

§ 27.

Миѳъ Орфической Ѳеогоніи о Загреѣ.

Орфическая Ѳеогонія, какъ и вообще всѣ произведенія такъ называемой орфической поэзіи, представляетъ послѣ Ѳеогоніи Исіода дальнѣйшій шагъ религіозной реакціи. Вся эта поэзія отличается удивительно консервативнымъ, можно даже сказать, фанатически-религіознымъ направленіемъ, вслѣдствіе котораго она удерживала и

---

[25]) *Apollod.* I, 3, 6: μίγνυται δὲ Ζεὺς Μήτιδι, μεταβαλλούσῃ εἰς πολλὰς ἰδέας, ὑπὲρ τοῦ μὴ συνελθεῖν, καὶ αὐτὴν γενομένην ἔγκυον καταπίνει φθάσας.

[26]) *Hesiod* Theog. 892.

τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν
ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων·
ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι.
πρώτην μὲν κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν
ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν
ἤμελλεν τέξεσθαι ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα·
ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.

[27]) Ср. между проч. и выше, стр. 164 сл. съ прим. 10.

выдвигала впередъ самыя старинныя формы религіозныхъ преданій, чему, впрочемъ, еще особенно способствовала появившаяся со временемъ возможность символическаго или аллегорическаго пониманія и толкованія миѳовъ. Новыя, заимствованныя большею частью извнѣ, философскія идеи и религіозныя воззрѣнія стали приспособляться къ народнымъ понятіямъ и облекаться въ древнѣйшія народныя формы. Такимъ образомъ, новые элементы являлись не опроверженіемъ, а напротивъ, только поддержкою или подтвержденіемъ древнѣйшихъ преданій. Многія сказанія, лишившіяся въ болѣе образованномъ обществѣ всякой поддержки вслѣдствіе дикости своего содержанія, нашли опять толкователей и защитниковъ въ приверженцахъ орфическихъ мистерій. Естественно, что сообразно съ этимъ консервативнымъ направленіемъ содержаніе орфическихъ гимновъ дышало первобытностью и, поэтому, неудивительно, что мнимый сочинитель ихъ, Орфей, считался однимъ изъ древнѣйшихъ поэтовъ Греціи, даже древнѣе Омира. Вслѣдствіе этого понятны и тѣ нападки, которыя, подобно какъ на Омира и Исіода, возводились такъ же точно на Орфея за безнравственность его сочиненій, за приписываніе божествамъ самыхъ непозволительныхъ поступковъ и т. п. Къ какому времени бы ни относили появленіе орфическихъ гимновъ и проч. произведеній, всё таки консервативная тенденція и фанатическое направленіе ихъ гарантируетъ намъ старинность формы, которая для насъ является единственно существеннымъ предметомъ нашего изслѣдованія. А эта форма сохранялась въ устахъ народа въ продолженіе тысячелѣтій, подвергаясь только незначительнымъ измѣненіямъ, ради содержанія идеи, которая облекалась въ эту старинную форму. Поэтому и относительно орфическаго миѳа о Загреѣ, разсмотрѣніемъ котораго мы займемся, намъ собственно нечего было бы опасаться, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ явленіемъ вполнѣ новымъ, съ произвольною выдумкою, можетъ быть, временъ христіанской эры, куда относятъ значительное количество такъ называемыхъ орфическихъ произведеній. Но мы знаемъ даже навѣрное, что занимающій насъ миѳъ о Загреѣ, игравшій важную роль въ орфическомъ ученіи, составлялъ содержаніе Орфической Ѳеогоніи уже въ концѣ VII или въ началѣ VI вѣка до Рождества Христова. Ономакритъ, котораго Павсаній называетъ сочинителемъ этого миѳа, былъ по крайней мѣрѣ распространителемъ его [1].

---

[1]) См. *Lobeck*, Aglaoph. 465 сля. и 547 сл. Ср. *Paus*. VIII, 37, 5: παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ [т. е. Загрею]

Загрей.

Орфическая Ѳеогонія до насъ не дошла, должно быть, преимущественно вслѣдствіе неприличности своего содержанія. Тѣмъ не менѣе, изъ значительнаго количества намёковъ, выдержекъ и разказовъ позднѣйшихъ писателей мы можемъ составить себѣ довольно ясное понятіе о содержаніи интересующаго насъ миѳа о Загреѣ.

Вмѣсто того однако, чтобы ограничиться передачею его по болѣе древнимъ источникамъ, я предпочелъ поставить здѣсь впереди разказъ Фирмиція, христіанина, жившаго въ IV вѣкѣ [2]), помѣщенный въ единственно дошедшемъ до насъ сочиненіи его „О ложности языческихъ вѣрованій", гдѣ всѣ боги изображаются простыми смертными, обоготворенными лишь въ послѣдствіи. Это я дѣлаю съ цѣлью показать на этомъ примѣрѣ, какъ со временемъ сглаживались болѣе рѣзкія черты миѳа, и какъ, не смотря на враждебное отношеніе христіанина къ языческимъ религіознымъ сказаніямъ, этотъ миѳъ о Загреѣ представляетъ меньше грубыхъ чертъ у Фирмиція, чѣмъ онъ имѣлъ въ самой Ѳеогоніи, изъ чего можно заключить, что и въ этой послѣдней успѣли уже сгладиться нѣкоторыя слишкомъ рѣзкія черты связанныя съ нимъ первоначально въ устахъ народа. У Фирмиція передается разказъ о Загреѣ въ слѣдующемъ видѣ:

„Либеръ [т. е. Вакхъ, Діонисъ, Загрей] былъ сынъ Юпитера, царя Критскаго. Родившись отъ незаконной матери, онъ воспитывался у отца съ большею заботливостью, чѣмъ бы слѣдовало. Жена Юпитера, называвшаяся Юноною, въ своей мачихиной злобѣ, всюду строила козни для убіенія ребенка. Такъ какъ отецъ зналъ о тайномъ негодованіи жены, то отправляясь [однажды] изъ своего государства, онъ поручилъ опеку надъ сыномъ надежнымъ, какъ ему казалось, сторожамъ, чтобы раздраженная женщина коварно не сдѣлала ребенку какого нибудь вреда. Тогда Юнона, улучивши удобное для своихъ козней время, и еще болѣе раздраженная тѣмъ, что отецъ предъ отъѣздомъ оставилъ ребёнку и престолъ и скипетръ, подкупаетъ царскими наградами и подарками сторожей, помѣщаетъ тѣлохранителей своихъ, называвшихся Титанами, во внутреннихъ частяхъ царскаго дворца, и игрушками и зеркаломъ, искусно сдѣланнымъ,

---

τε συνέθηκεν ὄργια, καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.

[2]) Около 350 г., по догадкѣ *Бурзіана*, въ его изданіи Фирмиція, стр. V.

она до того обольщаетъ душу мальчика, что тотъ, оставивъ царское сѣдалище, завлекается ребяческимъ желаніемъ на самое мѣсто засады. Здѣсь его схватываютъ и убиваютъ и, чтобы нельзя было найти никакого слѣда убійства, то толпа тѣлохранителей раздѣляетъ между собою члены ребенка, разрѣзанные по частямъ. Но такъ-какъ они сильно опасались жестокости тирана, то, прибавляя къ одному преступленію другое, они съѣдаютъ изваренные различнымъ образомъ члены ребенка, чтобы вкусить неслыханнаго доселѣ кушанья, состоявшаго изъ человѣческаго тѣла. Сердце досталось при раздѣлѣ сестрѣ его, называвшейся Минервой,—ибо и она участвовала при преступленіи;—она его спрятала, съ тѣмъ чтобы [увѣдомляя отца объ убійствѣ] имѣть ясное доказательство своего доноса, и вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы имѣть чѣмъ укротить гнѣвъ неистовствующаго отца [3]).

Далѣе говорится о жестокомъ наказаніи, которому подверглись Титаны со стороны Зевса. Наконецъ, говоря о томъ, какъ онъ старался утѣшить себя послѣ потери дорогаго сына, Фирмицій продолжаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Онъ приказываетъ слѣпить изъ гипса изображеніе сына, и сердце, посредствомъ котораго, по указанію сестры, было открыто злодѣяніе, художникъ помѣщаетъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ была изображена грудь. Послѣ этого, вмѣсто надгробника, онъ выстраиваетъ храмъ и въ жрецы назначаетъ воспитателя ребенка. Того звали Силиномъ. Чтобы усми-

---

[3]) *Julii Firmicii Materni.* De errore profanarum religionum, ex rec. *Conr. Bursian* (1856), гл. 6, листъ 5: Liber itaque Jouis fuit filius regis scilicet Cretici. Hic cum fuisset adultera matre progenitus nutriebatur aput patrem studiosius quam decebat. Uxor Jouis cui Junoni fuit nomen nouercalis animi furore commota ad necem infantis omnifariam parabat insidias. Proficiscens peregre pater quia indignationes tacitas sciebat uxoris, ne quid ab irata muliere dolo fieret, idoneis, sicut sibi uidebatur, custadibus tutelam eredidit filii. Tunc Juno opportunum insidiarum nancta tempus et ex hoc fortius inflammata, quia proficiscens pater et sellam regni puero tradiderat et sceptrum, custodes primum regalibus praemiis muneribusque corrupit, deinde satellites suos, qui Titanes uocabantur in interioribus regiae locat partibus et crepundiis ac speculo adfabre facto animos ita pueriles inlexit, ut desertis regiis sedibus ad insidiarum locum puerilis animi desiderio duceretur. Illic interceptus trucidatur et, ut nullum posset necis inueniri uestigium, particulatim membra concisa satellitum sibi diuidit turba. Tunc, ut huic facinori aliud facinus adderetur, quia uehementer tyranni crudelitas timebatur, decocta uariis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaueris inauditis usque in illum diem epulis uescerentur, Cor diuisum sibi soror seruat cui Minerua fuit nomen, quia et ipsa sceleris fuit particeps; et ut manifestum delationis esset indicium et ut haberet unde furentis patris impetum mitigaret.

рить жестокость неистовствующаго тирана, жители Крита назначаютъ праздничные дни для поминокъ и учреждаютъ празднества, повторяющіяся каждый третій годъ, при чемъ они по порядку изображаютъ все то, что умирающій ребенокъ или дѣлалъ, или терпѣлъ. Въ память жестокаго пира, въ извѣстное время года они растерзываютъ зубами живаго быка и въ глуши лѣсовъ изображаютъ рыданьемъ и дикими криками сумашествіе, чтобы это преступленіе казалось совершенымъ не коварно, а въ припадкѣ бѣшенства. Впереди несутъ ящикъ, въ который сестра тайно запрятала сердце; звуками флейтъ и кимваловъ они изображаютъ игрушки, которыми былъ прельщенъ ребенокъ. Такимъ образомъ, подвластнымъ народомъ изъ тирана былъ сдѣланъ богъ, котораго нельзя было похоронить" [4]).

Въ разказѣ Фирмиція Загрей является просто незаконнымъ сыномъ Зевса, въ то время какъ изъ другихъ источниковъ мы знаемъ, что въ Орфической Ѳеогоніи онъ происходилъ отъ *сожительства Зевса съ своею собственною дочерью Персефоною.* Такимъ является онъ и у Каллимаха [5]) и у Овидія, при чемъ послѣдній упоминаетъ еще о превращеніи Зевса въ змія [6]). Мотивъ, что Зевсъ изнасиловалъ свою дочь въ видѣ змія, появился, очевидно, въ послѣдствіи для оправданія противоестественной связи Персефоны съ Зевсомъ; самъ же Зевсъ, повидимому, не нуждался въ оправданіи. Первоначально въ этой связи, точно такъ же какъ и въ супружествѣ Зевса съ своею

---

[4]) *Тамъ-же:* Imaginem ejus ex gypsoplastico opere perfecit et cor pueri ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum in ea parte plastes conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata. Post haec pro tumulo extruit templum et paedagogum pueri constituit sacerdotem. Huic Silenus fuit nomen. Cretenses ut furentis tyranni saeuitatem mitigarent, festos funeris statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est. Viuum laniant dentibus taurum crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes et per secreta siluarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum sed per insaniam crederetur: praefertur cista in qua cor soror latenter obsconderat, tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur. Sic in honorem tyranni a seruiente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam.

[5]) *Etum. Magn.* Ζαγρεύς· ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς ὁ χθόνιος Διόνυσος· Καλλίμαχος·

υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη.

[6]) *Ov.* Met. VI, 113: (Juppiter) —

Aureus ut Danaën, Asopida *luserit* ignis,
Mnemosynen pastor, *varius Deoïda* (Персефону) *serpens.*

матерью, Реею, не видѣлось ничего непозволительнаго. Но въ послѣдствіи и та и другая изображались уступившими только насилію и хитрости Зевса. У Аѳинагора читаемъ: „Зевсъ преслѣдовалъ даже родную мать Рею, не желавшую супружества съ нимъ. Когда она превратилась въ змія, то и онъ принялъ видъ змія и, связавши ее такъ называемымъ ираклеотскимъ узломъ [объятіемъ], совокупился съ нею... Затѣмъ подъ видомъ змія онъ изнасиловалъ и дочь свою Ферсефону (sic)". Что сказаніе о сношеніяхъ Зевса съ Персефоною приписывалось именно Орфею, мы видимъ изъ слѣдующихъ словъ: „Слѣдовало бы ненавидѣть или Зевса, приживавшаго дѣтей съ матерью Реею и съ дочерью Корою [т. е. Персефоною], или же Орфея, выдумавшаго подобныя вещи" [7].

И такъ, у Фирмиція мы находимъ замѣчательное смягченіе миѳа. Не смотря однако на это, у него говорится не только о *растерзаніи* Загрея Титанами, но напирается еще особенно на то, что *тѣло ребенка было сварено и съѣдено*. Называя этотъ поступокъ неслыханнымъ, онъ, въ своемъ разказѣ, толкующемъ старинный миѳъ какъ историческое событіе, вовсе бы не упоминалъ объ этомъ каннибализмѣ, если бы съѣденіе Загрея не составляло одну изъ главнѣйшихъ, основныхъ чертъ миѳа.

Правда, у нѣкоторыхъ другихъ говорится только о растерзаніи и варкѣ членовъ Загрея; такъ у Климента Александрійскаго читаемъ: „Титаны, разорвавшіе его на куски и поставившіе какой то котелъ на треножникѣ, бросили туда члены Діониса и сперва сварили, потомъ, наткнувши на вертела, „держали надъ огнемъ". Появившійся затѣмъ Зевсъ, скоро почуявъ запахъ жарившагося мяса,... наказываетъ Титановъ молніею, а члены Діониса передаетъ сыну своему Аполлону, чтобы тотъ схоронилъ ихъ [8]. Но въ виду повторяющагося всюду разказа

[7]) *Athenag.* гл. 20, 292: Ζεὺς... καὶ τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δὲ αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἅμματι ἐμίγη... εἶτα Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ αὐτὴν ἐν δράκοντος σχήματι. *Тамъ же*, гл. 32: χρὴν δ' αὐτοὺς ἢ τὸν Δία μεμισηκέναι τὸν ἐκ μητρὸς μὲν Ῥέας, θυγατρὸς δὲ Κόρης παιδοποιησάμενον ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα; по цитату *Лобекка,* Agl. стр. 548.

[8]) *Clem. Alex.* Protr. II, 18 (изд. Поттера, стр. 15): οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτον, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη, καθήψουν πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπείραντες «ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο». Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανείς... τάχα που τῆς κνίσης τῶν ὀπτομένων κρεῶν μεταλαβὼν... κεραύνῳ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι. Отсюда заимствовалъ *Арновій*, X, 19: ut occupatus pueri-

о варкѣ Діониса и въ виду прямаго указанія, что Титаны *съѣли* его, подобные разказы о погребеніи являются столь очевидною вставкою позднѣйшихъ миѳографовъ, что нечего намъ больше на ней останавливаться.

Спрашивается только, какъ отнестись къ разказу Фирмиція о сердцѣ Загрея. Въ этомъ отношеніи мы могли бы, даже безъ указаній древнихъ источниковъ, смѣло заключить, что въ первоначальной формѣ сказанія сердце Загрея было поглощено самимъ Зевсомъ. Мы знаемъ, что у нѣкоторыхъ каннибаловъ сердце считается самою лучшею частью во всемъ человѣкѣ. Баудичъ (Bowdich) говоритъ, что у Ашантьевъ волхвы, слѣдуя за войскомъ, вырѣзывали сердца враговъ, и давали ихъ ѣсть всѣмъ тѣмъ, кому не удалось еще убить врага. Подъ секретомъ ему передали, что и ихъ царь ѣлъ, вмѣстѣ съ своими приближенными, сердце какого то знаменитаго врага [9]). Мексиканцы, какъ извѣстно, вырѣзывали сердце у приносимаго въ жертву человѣка и клали его сперва въ ротъ идола, а за тѣмъ дѣлились имъ между собою. Существуетъ множество сказаній, особенно въ романской поэзіи, о томъ, какъ вырѣзывается сердце то у врага, то у соперника, какъ его варятъ и даютъ на съѣденіе женѣ или съѣдаютъ его вмѣстѣ съ нею [10]). Въ венгерскомъ языкѣ память о пожираніи человѣческаго сердца сохранилась, повидимому, въ странномъ оборотѣ: „ѣмъ твое сердце", получившемъ значеніе прилагательнаго, и выражающемъ привязанность къ тому лицу, къ которому онъ обращается [11]). Какъ у почти всѣхъ народовъ, такъ и у Грековъ сердцу, подобно какъ и головѣ, приписывалось первенствующее

---

libus ludicris, distractus ab Titanibus Liber sit; ut ab iisdem membratim sectus atque in ollulas conjectus ut coqueretur; quemadmodum Juppiter suavitate odoris illectus, invocatus advolaverit ad prandium, compertaque re gravi grassatores obruerit fulmine.

[9]) *Schaaffhausen*, въ *Arch. f. Anthrop.* IV, стр. 259.

[10]) См. напр. стихотвореніе *Уланда*, Der Castellan von Coucy. Ревнивый мужъ велитъ сварить сердце своего соперника и даетъ его съѣсть женѣ вмѣсто сердца убитаго имъ оленя. При этомъ характеристичны слова:

Was ich immer mag erjagen,
Euch gehört davon das *Herze*.

Ср. *Bunte*, Eur. fr. (1844), стр. 165, прим., гдѣ приводится еще подобный примѣръ изъ *Ностредама*.

[11]) Относительно оборотовъ: «ѣмъ твое сердце» и «ѣмъ твою душу» см. *Arendt*, въ *Zeitschr. f. Völkerps.* III (1865), стр. 218 сл.

значеніе въ цѣломъ тѣлѣ человѣка. Поэтому, зная, что всѣ прочія части тѣла Загрея были съѣдены прочими божествами, и что сердце было поднесено старшему изъ нихъ, Зевсу, мы прямо могли бы заключить, что это сердце было имъ тоже съѣдено. Стараясь обойти или замаскировать этотъ основной мотивъ миѳа, приведенные выше разказы становятся нелѣпыми. Если Аѳина, которая приноситъ сердце Загрея къ Зевсу, желала только вызвать наказаніе Титановъ, то не естественнѣе ли было бы донести о намѣреніи Титановъ, не дожидаясь, пока они разрѣжутъ Загрея на куски и сварятъ его? Очевидно, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ измѣненіемъ миѳа.

Но мы имѣемъ къ тому и болѣе прямыя указанія, что въ Орфической Ѳеогоніи Зевсъ изображался съѣдающимъ сердце своего сына, хотя миѳографы очевидно избѣгаютъ признать этотъ неблаговидный фактъ во всей его наготѣ. У Гигина мы читаемъ, что сердце дѣйствительно было съѣдено, но не Зевсомъ, а Семелою: Зевсъ подноситъ ей *истолченное сердце* Загрея въ видѣ напитка съ тѣмъ, чтобы она родила его вновь [12]). Зато Проклъ и Ноннъ, хотя и жившіе не раньше V вѣка по Р. Хр., но тѣмъ не менѣе, по мнѣнію Лобекка, особенно хорошо знакомые съ орфическимъ ученіемъ, свидѣтельствуютъ, что самъ Зевсъ проглотилъ истолченное сердце Загрея и затѣмъ воспроизвелъ его посредствомъ совокупленія съ Семелою [13]). То, что̀ говорится Фирмиціемъ о статуѣ Діониса, въ груди которой было помѣщено сердце Загрея, тоже вытекаетъ, вѣроятно, изъ первоначальнаго сказанія о поглощеніи этого сердца божествомъ (Зевсомъ). Впрочемъ, оно можетъ быть и просто прагматическая попытка объяснить вѣрованіе въ возрожденіе Діониса или Загрея.

Итакъ, въ Орѳической Ѳеогоніи Титаны умерщвляютъ сына Зевса, Загрея, произошедшаго отъ совокупленія его съ своею собственною дочерью Персефоною; за тѣмъ они варятъ и съѣдаютъ его тѣло за исключеніемъ сердца, которое съѣдаетъ самъ отецъ. Потомъ этотъ

---

[12]) *Hyg.* Fab. 167: Liber Jovis et Persephonae filius a Titanis est distractus, cujus cor contritum Jovis Semelae dedit in potionem. Ex eo praegnans cum esset facta... a Jove fulmine est icta. Ex cujus utero Liberum exuit [Juno] et Nyso dedit nutriendum unde Dionysus est appellatus (et Bimater est dictus).

[13]) *Lobeck*, Aglaoph. стр. 560: Aeque non est dubium fabulam taeterrimam, quam Proculus et Nonnus, ambo poesis Orphicae scientissimi, carminibus suis inseruerunt, ab illo portentorum fabro (т. е. Орфеемъ) procusam esse. Narraut autem Iovem Zagrei cor maceratum hausisse, eoque intus concepto proseminasse quasi alterum Zagreum, Dionysum juniorem.

послѣдній наказываетъ Титановъ. Что объ этомъ наказаніи говорилось уже въ самой Ѳеогоніи, это явствуетъ изъ словъ Нонна: „Зевсъ, отецъ перваго, съѣденнаго Діониса, высѣкши мать Титановъ карательнымъ огнемъ, заперъ убійцъ украшеннаго рогами Загрея за воздушными (?) воротами" [14]). Неумѣстность этого наказанія очевидна. Въ первоначальной формѣ сказанія, служившаго образцомъ этому миѳу, безъ сомнѣнія, о подобномъ наказаніи въ данномъ мѣстѣ ничего не говорилось; это, какъ увидимъ, явствуетъ изъ сравненія многихъ другихъ сказаній. Кромѣ того не можетъ подлежать сомнѣнію, что орфическій разказъ о наказаніи Титановъ есть, въ сущности, только повтореніе того, что говорилось уже у Исіода при совершѣнно иномъ случаѣ о заключеніи Титановъ въ Тартаръ [15]).

Поэтому мы должны заключить, что прототипъ сказанія о Загреѣ, измѣнившійся только вслѣдствіе приспособленія къ орфическимъ взглядамъ, имѣлъ приблизительно слѣдующій видъ:

Боги растерзываютъ, (варятъ или жарятъ?) *и съѣдаютъ ребенка, принадлежавшаго одному изъ нихъ. Отцу достается сердце, прочимъ же—остальныя части.*

Не знаю только, какъ отнестись къ разказу объ *истолченіи сердца*, для котораго не видится достаточнаго объясненія въ аналогіи каннибальскихъ обычаевъ другихъ народовъ. Только объ африканскомъ народѣ Яггахъ, живущихъ за Анголою и продававшихъ, подобно сосѣднему народу Анзиковъ, человѣческое мясо въ мясныхъ лавкахъ, мы имѣемъ извѣстіе изъ XVII вѣка, что они пріучены были къ каннибализму будто бы слѣдующимъ образомъ, напоминающимъ истолченіе сердца Загрея. Утверждали, что ихъ королева, желая сдѣлать народъ воинственнымъ, *истолокла въ ступкѣ своего собственнаго груднаго ребенка* и, велѣвъ сварить эту массу, помазала ею себя и своихъ воиновъ, въ убѣжденіи, что это средство защищаетъ отъ смерти и дѣлаетъ человѣка непобѣдимымъ. Народъ принужденъ былъ поступать подобнымъ образомъ и обѣщаться, что будетъ ѣсть человѣческое

---

[14]) Nonn. Dionys. 206:

> Ζεὺς δὲ πατὴρ προτέροιο δαιζομένου Διονύσου
> μητέρα Τιτήνων ἐλάσας ποινήτορι πυρσῷ
> Ζαγρέος εὐκεράοιο κατεκλήισσε φονῆας
> αἰθερίῳ πυλεῶνι.

Лобеккъ и др. предлагаютъ въ послѣднемъ стихѣ, вм. αἰθερίῳ, читать ταρταρίῳ.

[15]) *Hesiod.* Theog. 717—735.

мясо [16]). Этотъ разказъ не вполнѣ лишенъ вѣроятія, такъ какъ нѣчто подобное разказывалось и объ Аннибалѣ, именно, что онъ пріучалъ своихъ солдатъ къ человѣческому мясу, съ тѣмъ чтобы сдѣлать ихъ воинственнѣе [17]). Однако какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ разказъ объ истолченіи сердца долженъ, кажется, считаться позднѣйшимъ измѣненіемъ. Простое пожираніе казалось черезчуръ неблаговиднымъ. Лишь только первоначальный мотивъ простаго насыщенія уступилъ мѣсто другому, будто Зевсъ проглотилъ сердце съ цѣлью воспроизвести Загрея, то не трудно было внести туда и разказъ объ истолченіи, особенно, если въ таинственныхъ обрядахъ позднѣйшаго колдовства существовалъ подобный пріемъ.

Безсомнѣнно старинною чертою въ миѳѣ о Загреѣ является его *растерзаніе*. Въ выше приведенномъ разказѣ Фирмиція мы видѣли, что въ память смерти Загрея были установлены празднества, повторявшіяся каждый третій годъ, въ которыхъ, вмѣсто человѣка, растерзывали зубами быка. „Слѣды такихъ оргіастическихъ празднествъ— говоритъ Шёманнъ—мы находимъ въ многихъ мѣстахъ, какъ напр., въ Ѳивахъ, откуда Мэнады отправлялись на Киѳэронъ, въ Танагрѣ, въ Делфахъ, въ Аргосѣ, въ Лаконіи въ городѣ Врисахъ и на Таигетѣ, на островѣ Наксѣ, на Критѣ и въ другихъ мѣстахъ" [18]). Мы можемъ просто сказать, что этотъ культъ былъ распространенъ по всей Греціи. Въ указанныхъ Шёманномъ мѣстностяхъ онъ отличался только болѣе грубымъ характеромъ. При этомъ Шёманнъ не упомянулъ еще острововъ Хіоса, Лесва и Тенеда, гдѣ этому Діонису приносились въ прежнія времена человѣческія жертвы [19]). Самъ онъ назывался вслѣдствіе этого ὠμηστής или ὠμάδιος, т. е. „ѣдящій сырое [мясо]", а въ Тенедѣ просто ἀνθρωπορραίστης, что означаетъ: „растерзывающій людей". Порфирій говоритъ прямо, что „и въ Хіосѣ и въ Тенедѣ приносили Діонису Омадію въ жертву *человѣка*, котораго *растерзывали*" [20]). Въ этихъ культахъ, безъ сомнѣнія, растерзывали

---

[16]) *Schaaffhausen*, въ ук. м. стр. 258 сл.

[17]) *Livius*, XXIII, 5, съ примѣч. *Вейссенборна* къ эт. м.—Если и считать этотъ разказъ вымысломъ, то все-таки этотъ вымыселъ имѣлъ, должно быть, основаніе въ нѣкоторыхъ данныхъ обычая Карѳагенянъ или какого нибудь другаго африканскаго народа.

[18]) *Schömann*, Gr. Alt. II, 2-е изд. стр. 480. На счетъ острова Крита сравни впрочемъ: *Lobeck*, въ ук. соч. стр. 572.

[19]) *Preller*, Gr. Myth. I, 3-е изд. (1872), стр. 569.

[20]) *Porph.* Abst. II, 55: ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες καὶ ἐν Τενέδῳ, ὥς φησιν Εὔελπις ὁ Καρύστιος.

и *ѣли* первоначально человѣка, точно такъ же какъ это дѣлалось въ послѣдствіи съ замѣнившимъ его животнымъ. Что это ѣденіе человѣческаго мяса сопровождалось особенно звѣрскими пріемами, это подтверждается еще и названіемъ *Діониса Лафистія*. Мы знаемъ по крайней мѣрѣ, что *Зевсу Лафистію* приносились въ древности человѣческія жертвы. Слово же Лафистій происходитъ, какъ мы уже замѣтили [21]), отъ глагола λαφύσσειν, пожирать, которое употреблялось почти исключительно только о львахъ (въ Иліадѣ), медвѣдяхъ, собакахъ и орлахъ [22]).

Замѣчательно только, что въ то время какъ въ сказаніи о Загреѣ (и въ другихъ) говорится о *варкѣ*, имя Діониса, *Омадій*, и культъ указываютъ, напротивъ, на *ѣденіе сырого мяса*. Въ сохранившемся у Порфирія отрывкѣ изъ „Критянъ" Эврипида хоръ жрецовъ Идэйскаго Зевса поетъ: „Веду чистую жизнь, съ тѣхъ поръ какъ я посвященъ въ тайны Идэйскаго Зевса и блуждающаго ночью Загрея, и съ тѣхъ поръ какъ я производилъ громъ и участвовалъ въ ѣденіи *сырого* мяса" [23]). Миѳы представляютъ, повидимому, смѣшеніе первобытнаго растерзанія живаго человѣка на куски, какъ оно встрѣчается и понынѣ у нѣкоторыхъ каннибаловъ [24]), съ позднѣйшимъ обычаемъ ѣсть только вареное или жаренное мясо [25]).

§ 28.

Нѣкоторые другіе миѳы о растерзаніи ребенка.

Пенѳей.

Въ тѣснѣйшей связи съ культомъ Діониса является віотійское сказаніе о Пенѳеѣ, сынѣ Эхіона и Агавы, дочери царя Кадма. Оно

---

21) Выше, стр. 275.

22) *Preller*, въ ук. соч. II, стр. 310, прим. 2.—О сліяніи и тожествѣ Зевса Лафистія, называвшагося иногда просто Лафистіемъ (*Paus*. I, 24, 2), съ Діонисомъ Лафистіемъ (*Etym. Magn*. 557, 51), смотри правдоподобную догадку *Отфрида Мюллера,* Orchomenos, 2-е изд. (1844), стр. 168.

23) *Porph*. Abst. IV, 19:

ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας.

Относительно βροντὰς см. указанія *Both*, Eur. fr. (1844), стр. 169.

24) См. выше, стр. 267.

25) Ср. въ слѣд. параграфѣ: «Леархъ и Меликертъ».

является въ „Вакханкахъ“ Эврипида въ слѣдующемъ видѣ. Діонисъ, во время своего побѣдоноснаго странствованія, прибываетъ между прочимъ и въ Ѳивы, гдѣ старикъ Кадмъ уступилъ царскій престолъ своему внуку Пенѳею. Все семейство Пенѳея, за исключеніемъ одного только Кадма, относится враждебно къ культу Діониса. Зато этотъ послѣдній наказываетъ мать Пенѳея Агаву и сестеръ ея, Ино и Автоною, умопомѣшательствомъ, въ которомъ онѣ отправляются вмѣстѣ съ многими другими женщинами на гору Киѳэронъ, гдѣ совершаютъ вакхическія оргіи. Пенѳей слѣдуетъ туда же, чтобы, влѣзши на сосну, увидѣть съ вершины ея, что̀ дѣлаютъ вакханки. Тутъ его усматриваетъ мать Агава, принимаетъ его въ своемъ умопомѣшательствѣ за звѣря и, вмѣстѣ съ своими сестрами и прочими вакханками, ловитъ и растерзываетъ его. Эту сцену описываетъ Эврипидъ слѣдующимъ образомъ:

„Агава, схвативши руками его лѣвую руку, и упершись ногою въ бокъ несчастнаго, вырвала у него рамя не силою, а ловкостью, которую придалъ рукамъ ея богъ (Діонисъ). Ино сдѣлала то же съ другой стороны, разорвавши мясо, и Автоноя и вся толпа вакханокъ бросилась на него. И поднялся двоякаго рода крикъ: тотъ стоналъ, пока еще дышалъ, женщины же выли (въ восторгѣ). Одна изъ нихъ тащила рамя, другая ногу вмѣстѣ съ обувью; мясо было содрано съ реберъ; иная съ окровавленными руками разбрасывала кругомъ мясо Пенѳея... Несчастную же *голову*, которую *случайно схватила руками мать*, *она несетъ* по Киѳэрону, наткнувши на остріе ѳирса, какъ голову дикаго льва, *оставивъ своихъ сестеръ въ толпѣ вакханокъ*“ [1]).

[1]) *Eur.* Bacch. 1125:

λαβοῦσα δ' ὠλέναις ἀριστερὰν χέρα,
πλευραῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος,
ἀπεσπάραξεν ὦμον, οὐχ ὑπὸ σθένους,
ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χεροῖν.
Ἰνὼ δὲ τἀπὶ θάτερ' ἐξειργάζετο,
ῥηγνῦσα σάρκας, Αὐτονόη τ' ὄχλος τε πᾶς
ἐπεῖχε βακχῶν· ἦν δὲ πᾶσ' ὁμοῦ βοή,
ὁ μὲν στενάζων, ὅσον ἐτύγχανεν πνέων,
αἱ δ' ἠλάλαζον. ἔφερε δ' ἡ μὲν ὠλένην,
ἡ δ' ἴχνος αὐταῖς ἀρβύλαις· γυμνοῦντο δὲ
πλευραὶ σπαραγμοῖς· πᾶσα δ' ἡματωμένη
χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.
. . . .

Эту голову она вручаетъ отцу своему Кадму: „*Возьми, отецъ, въ руки и*, радуясь моей добычѣ, *созови друзей на пиръ*“ [2]).

Сходство съ миѳомъ о Загреѣ слишкомъ очевидно, чтобы еще особенно на него указывать. Оно простирается даже на усилія, съ которыми вакханки достаютъ Пенѳея съ дерева. Сперва онѣ кидаютъ въ него камни, взлѣзши на стоявшую вблизи скалу, затѣмъ бросаютъ туда сучьями сосны и ѳирсами. Потомъ тщетно стараются опрокинуть сосну, подрывая корни ея дубовыми сучьями. Наконецъ, обступивши сосну, онѣ выдергиваютъ её съ корнями, и Пенѳей падаетъ на землю [3]). Въ миѳѣ о Загреѣ мы видѣли, что Титаны должны были сманить его прежде съ царскаго сѣдалища. Этимъ отчасти напоминается обычай Баттайцевъ, которые, по ихъ собственнымъ разказамъ, заставляютъ своихъ родителей сперва влѣзать на дерево, потомъ, сравнивая ихъ съ зрѣлымъ плодомъ, приглашаютъ ихъ сойти опять внизъ, и, наконецъ, пожираютъ [4]).

Овидій, помѣстившій сказаніе о Пенѳеѣ въ своихъ „Превращеніяхъ“, придерживается, повидимому, Эврипида, не упоминая только о соснѣ [5]). Аполлодоръ же ограничивается только слѣдующими словами: „Пенѳей, сынъ Агавы и Эхіона, получивши отъ Кадма царство, воспрещалъ это [вакхическія оргіи]. Отправившись на Киѳеронъ, чтобы застичь тамъ вакханокъ, онъ былъ разорванъ на куски матерью въ припадкѣ умопомѣшательства; ибо она приняла его за звѣря“ [6]). Такъ же точно и въ краткой передачѣ миѳа у Гигина мы не

—κρᾶτα δ' ἄθλιον,
ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,
πήξασ' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου
φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου,
λιποῦσ' ἀδελφὰς ἐν χοροῖσι μαινάδων.

[2]) *Тамъ же*, 1240:

—σὺ δέ, πάτερ, δέξαι χεροῖν·
γαυρούμενος δὲ τοῖς ἐμοῖς ἀγρεύμασι
κάλει φίλους ἐς δαῖτα.

[3]) *Тамъ же*, 1095–1113.

[4]) См. выше, стр. 157.

[5]) *Ov.* Met. III, 511—733.

[6]) *Apollod.* III, 5, 1, 2: Πενθεὺς δὲ γεννηθεὶς ἐξ' Αγαυῆς 'Εχίονι, παρὰ Κάδμου εἰληφὼς τὴν βασιλείαν, διεκώλυε ταῦτα γίνεσθαι, καὶ παραγενόμενος εἰς Κιθαιρῶνα τῶν Βακχῶν κατάσκοπος ὑπὸ τῆς μητρὸς 'Αγαυῆς κατὰ μανίαν ἐμελείσθη· ἐνόμισε γὰρ αὐτὸν θηρίον εἶναι.

находимъ ничего такого, что указывало бы на другія формы этого миѳа [7]).

Поэтому, познакомившись съ этимъ миѳомъ только въ той формѣ, которую ему придалъ Эврипидъ, и зная притомъ, какою свободою пользовались трагики при передачѣ миѳовъ, мы смѣло можемъ заключить, что, если нигдѣ не говорится о съѣденіи Пенѳея, то это произошло только вслѣдствіе отступленія Эврипида отъ первоначальной формы, которую онъ хотѣлъ смягчить. Мы знаемъ, что въ культѣ Діониса растерзанные члены животнаго были ѣдены. Пенѳей принимается за животное, тѣло его разрывается на куски, и при всемъ томъ нѣтъ помину о съѣденіи ихъ. Очевидно, что Агава первоначально представлялась въ миѳѣ съѣдающею вмѣстѣ съ сестрами Ино и Автоноею своего сына Пенѳея.

Но является еще одинъ вопросъ. Мы указали уже на сходство Пенѳея съ самимъ Загреемъ. Но Пенѳей является уже взрослымъ мущиною, царемъ Ѳивскимъ, въ то время какъ Загрей пожирается будучи еще ребёнкомъ. Что растерзываемый въ Діонисскомъ культѣ человѣкъ былъ ребёнокъ, мы можемъ заключить, вопервыхъ, изъ самаго миѳа о Загреѣ, подражаніемъ котораго являлось это людоѣдское жертвоприношеніе, и, вовторыхъ, еще изъ другихъ данныхъ. Такъ, напр., когда на островѣ Тенедѣ человѣческая жертва была замѣнена животною, то въ жертву приносился не быкъ, а *телёнокъ*. У Эліана мы читаемъ: „Прежнему растерзателю людей, Діонису, жители Тенеда откармливаютъ самую красивую стельную корову, и когда она родитъ, ей услуживаютъ какъ родильницѣ. Новорожденному же теленку подвязываютъ подъ ноги коѳурны, и приносятъ его въ жертву“ [8]). Итакъ, Пенѳей, являющійся жертвою Діониса, уже вслѣдствіе этого одного обстоятельства долженъ быть ребёнкомъ. Что въ дошедшей до насъ формѣ онъ является взрослымъ, это очень естественно. Если существовалъ миѳъ о съѣденіи тремя сестрами сына, принадлежавшаго одной изъ нихъ, то явился со временемъ вопросъ, вслѣдствіе чего былъ совершенъ столь варварскій поступокъ. Связь, въ которую этотъ миѳъ былъ приведенъ съ культомъ Діониса, допу-

---

[7]) *Hyg.* Fab. 184.

[8]) *Ael.* N. A. XII, 34: Τενέδιοι δὲ τῷ πάλαι ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα λεχὼ θεραπεύουσι· τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν, ὑποδήσαντες κοθόρνους. Дальше, въ доказательство, что теленокъ заступалъ мѣсто человѣка, читаемъ: ὅ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται τῇ ὁσίᾳ, καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει.

скала очень простой отвѣтъ: это было наказаніе за сопротивленіе, оказанное безбожнымъ семействомъ Діонисову культу. На дальнѣйшій вопросъ, отчего же именно Пенѳей приплатился жизнью, являлся отвѣтъ: Пенѳей былъ, должно быть, главнымъ виновникомъ этого сопротивленія,— слѣдовательно, онъ не могъ быть ребенкомъ. Замѣчательно, что и на самомъ дѣлѣ мы о Пенѳеѣ не знаемъ ровно ничего другаго, что̀ заставляло бы видѣть въ немъ взрослаго человѣка: вся его дѣятельность ограничивается сопротивленіемъ введенію новаго культа. Этотъ мотивъ дѣлалъ менѣе неблаговиднымъ и поступокъ Агавы и ея сестеръ. Но необходимо было сгладить окончательно всё, что̀ могло бы служить имъ упрекомъ. Ибо не слѣдуетъ забывать, что всѣ миѳическія лица являлись въ народномъ сознаніи тѣсно связанными съ драгоцѣннѣйшими воспоминаніями о происхожденіи народа: это были древнѣйшіе цари страны, родоначальники и т. п. Такъ и Агава съ своими сестрами были вѣдь дочери Кадма! Поэтому, для полнѣйшаго оправданія необходимо и, вмѣстѣ съ тѣмъ, очень естественно было напирать на мотивъ умопомѣшательства, которое, вслѣдствіе дикости Діонисова культа, давнымъ давно стало играть важную роль при объясненіи тѣхъ варварскихъ обрядовъ, которыми онъ сопровождался.

Такимъ образомъ, этотъ миѳъ о Пенѳеѣ имѣлъ въ болѣе древней формѣ вѣроятно слѣдующій видъ:

Три сестры растерзываютъ и съѣдаютъ ребенка, принадлежавшаго одной изъ нихъ. Главѣ семейства (отцу ребенка?) *достается при этомъ голова ребенка.*

Что послѣднему эта голова была поднесена на съѣденіе, это, собственно, понятно само собою. Но въ подтвержденіе мы можемъ указать еще на сказаніе о *Тидеѣ.* По Аполлодору и другимъ, Тидей, будучи самъ раненъ Меланиппомъ и умирая на полѣ сраженія, тѣмъ не менѣе *пожираетъ* еще *сырой мозгъ* изъ поднесенной ему Амфіараемъ головы убитаго имъ же самимъ (Тидеемъ) противника, Меланиппа [9].)

---

[9]) *Apollod.* III, 6, 8: Ἀμφιάραος δὲ... τὴν Μελανίππου κεφαλὴν ἀποτεμὼν ἔδωκεν αὐτῷ... ὁ δὲ [Τυδεὺς] διελὼν τὸν ἐγκεφάλιον ἐξερρόφησεν. Ср. *Eustath.* ed. Rom. стр. 1273, 2, гдѣ вмѣсто Меланиппа говорится объ Эхетѣ; и *Schol. Pind.* Nem. 10, 12: προσαχθείσης δὲ αὐτῷ τῆς κεφαλῆς, καὶ τῆς ὀργῆς νικησάσης τὸν δέοντα λογισμόν, ἀπεγεύσατο τῶν Μελανιππείων κρεῶν, при чемъ схоліастъ приводитъ отрывокъ изъ *Эврипидова* Мелеагра (*Bothe*, fr. стр. 189):

Иппасъ.

О подобномъ растерзаніи и съѣденіи Иппаса собственною матерью и ея сестрами мы читаемъ у Плутарха слѣдующее:

„Говорятъ, что Левкиппа, Арсиноя и Алкаѳоя, дочери Минія, возымѣли, въ припадкѣ умопомѣшательства, желаніе [поѣсть] человѣческаго мяса, и что вслѣдствіе этого онѣ бросили жребій на счетъ своихъ дѣтей. Когда выпалъ жребій Левкиппы, то она позволила растерзать [разорвать на части] своего сына Иппаса. Мужей ихъ, одѣвавшихся грязно отъ скорби и печали, прозвали Псолоями [„грязные“; собственно „дымящіеся“,—эпитетъ молніи], ихъ же самихъ—Оліями, что̀ означаетъ: гибельныя. И понынѣ Орхоменцы такъ называютъ ихъ потомковъ“ [10]).

За исключеніемъ того, что̀ говорится о Псолояхъ и Оліяхъ, тутъ сказаніе почти вполнѣ удержало первобытную форму. Растерзаніе мальчика сопровождается съѣденіемъ, которое въ множествѣ другихъ сказаній или успѣло совершенно сгладиться, или оставило только незамѣтные слѣды, заставляющія насъ иногда съ трудомъ догадываться, что за ними скрывается сказаніе о настоящемъ каннибализмѣ. Мотивомъ поступка, который во время существованія каннибализма не нуждался въ оправданіи, здѣсь, у Плутарха, является умопомѣшательство, но вмѣстѣ съ тѣмъ указана и настоящая причина, именно желаніе поѣсть человѣческаго мяса. Что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ очень первобыткою формою сказанія, ручательствомъ тому служитъ между прочимъ наивная простота, съ которою говорится о киданіи жребія, не смотря на трудность согласить эту обдуманность съ умопомѣшательствомъ, которое вслѣдствіе этого и является именно

εἰς ἀνδροβρῶτας ἡδονὰς ἀφίξεται
κάρηνα Περσεὺς [Τυδεὺς?] γένυσι Μελανίππου σπάσας.

Еще раньше упоминалъ объ этомъ *Софоклъ*, ed. *Ahrens*. fr. 40:

οὔθ' ὡς πρὸ Θηβῶν ὠμοβρὼς ἐδαίσατο [sc. Τυδεὴς]
τὸν Ἀστάκειον παῖδα [Меланиппа] διὰ κάρα τεμών.

[10]) *Plut.* Qu. gr. 38: τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην κα Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν, καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων· Λευκίππης λαχούσης, παρασχεῖν Ἵππασον τὸν οἷον διασπάσασθαι· κληθῆναι οὖν τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ψολόεις, αὐτὰς δὲ Ὀλείας οἷον ὀλοάς. καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι.—Болѣе первобытную форму этого сказанія мы будемъ въ состояніи возстановить ниже, § 30, при разсмотрѣніи сказанія объ Итіѣ.

только позднѣйшею вставкою. Но какъ только разъ былъ допущенъ мотивъ бѣшенства, то скоро представилась возможность сближенія съ Діонисовымъ культомъ, гдѣ оно играетъ столь важную роль. За тѣмъ и всё сказаніе должно было подвергнуться тѣмъ искаженіямъ, которыя мы видѣли въ вышеприведенныхъ сказаніяхъ. Такъ какъ для насъ въ высшей степени поучительно прослѣдить эти искаженія, чтобы вывесть оттуда хоть нѣкоторыя правила, которыми слѣдуетъ руководиться при возстановленіи первобытной формы миѳа изъ искаженной, то я позволю себѣ привести нѣкоторые варіанты того же сказанія.

Въ „превращеніяхъ“ Антонина Либерала, жившаго около 150 г. по Р. Хр., о дочеряхъ Минія разказывается слѣдующее:—„Левкиппа, *Арсиппа* (вм. Арсиноя) и Алкаѳоя слишкомъ любили свои домашнія занятія и порицали прочихъ женщинъ, которыя, оставивъ городъ, праздновали въ горахъ вакханаліи. [Однажды самъ] Діонисъ, принявши видъ дѣвушки, увѣщевалъ ихъ участвовать въ таинствахъ или мистеріяхъ божества; но онѣ не слушали его. Прогнѣванный этимъ, Діонисъ превращался изъ дѣвушки въ быка и во льва, и въ пантеру [т. е. въ тѣ же животныя, въ которыя превращался и Загрей, когда Титаны хотѣли растерзать его] [11]), и ему [на встрѣчу] вытекалъ изъ навоя [у котораго онѣ были заняты тканьемъ] нектаръ и молоко. Въ виду этихъ чудесъ, женщинами овладѣлъ страхъ. Немного спустя, онѣ всѣ три [вмѣстѣ], кинули жребіи въ сосудъ и встряхнули; когда выпалъ оттуда жребій Левкиппы, то она обѣщалась принести жертву богу [Діонису] и, вмѣстѣ съ сестрами, растерзала сына“ [12]). За тѣмъ онѣ отправляются въ горы къ вакханкамъ, гдѣ Эрмій превращаетъ одну изъ нихъ въ летучую мышь, другую въ сову, а третью въ филина [13]).

---

[11]) См. *Lobeck*. Aglaoph. стр. 556.

[12]) *Anton. Lib.* 10: Μινύου τοῦ Ὀρχομενιοῦ ἐγένοντο θυγατέρες, Λευκίππη, Ἀρσίππη, Ἀλκαθόη· καὶ ἀπέβησαν ἐκτόπως φιλεργοί. πλεῖστα δὲ καὶ τὰς ἄλλας γυναῖκας ἐμέμψαντο, ὅτι ἐκλιποῦσαι τὴν πόλιν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἐβάκχευον· ἄχρι Διόνυσος εἰκασθεὶς κόρῃ παρῄνεσεν αὐταῖς μὴ ἐκλείπειν τελετὰς ἢ μυστήρια τοῦ θεοῦ. αἱ δὲ οὐ προσεῖχον. πρὸς δὴ ταῦτα χαλεπήνας ὁ Διόνυσος, ἀντὶ κόρης ἐγένετο ταῦρος, καὶ λέων, καὶ πάρδαλις, καὶ ἐκ τῶν κελεόντων ἐῤῥύη νέκταρ αὐτῷ καὶ γάλα· πρὸς δὲ τὰ σημεῖα τὰς κόρας ἔλαβε δεῖμα. καὶ μετ' οὐ πολὺ κλήρους εἰς ἄγγος αἱ τρεῖς ἐμβαλοῦσαι ἀνέπηλαν· ἐπεὶ δ' ὁ κλῆρος ἐξέπεσε Λευκίππης, εὔξατο θῦμα τῷ θεῷ δώσειν· καὶ Ἵππασον τὸν ἑαυτῆς παῖδα διέσπασε σὺν ταῖς ἀδελφαῖς.

[13]) У *Овидія* даже вовсе не упоминается ни объ Иппасѣ, ни вообще о смерти или принесеніи въ жертву ребенка. Три сестры превращаются непосредственно въ летучихъ мышей. Все же прочее разказывается одинаково съ Антониномъ Либераломъ. *Ov.* Met. IV, 389—415.

Тутъ прямаго указанія на каннибализмъ мы уже не находимъ. Если бы не существовало разказа Плутарха, то лишь съ большимъ трудомъ намъ удалось бы возстановить болѣе старинную форму миѳа, въ которой ребенокъ представлялся съѣденымъ. Указаніемъ для такого вывода должно было бы, собственно, послужить то обстоятельство, что ребенокъ былъ принесенъ въ жертву; его принесли въ жертву—значитъ: умертвили и съѣли его, при чемъ, конечно, часть жертвы досталась божеству, въ честь котораго было устроено это жертвоприношеніе. Но, при отсутствіи правильныхъ понятій о первоначальномъ значеніи человѣческихъ жертвоприношеній, этотъ выводъ показался бы черезчуръ смѣлымъ. Тогда оставался бы, правда, еще одинъ способъ, именно, сравненіе съ миѳомъ о Пенѳеѣ въ связи съ миѳомъ о самомъ Загреѣ. Но врядъ-ли и этимъ пріемомъ удалось бы убѣдить, что сказаніе о дочеряхъ Минія существовало когда либо въ столь неблаговидной формѣ, какъ та, которая передается Плутархомъ. Отрицая правильность неблаговидныхъ выводовъ, большинство ученыхъ считаетъ даже совершенно лишнимъ пріискивать что либо для опроверженія оныхъ.

У Эліана, жившаго около 200 г. по Р. Хр., мы находимъ наше сказаніе въ слѣдующемъ видѣ. Всѣ жены Віотійцевъ, подобно женщинамъ другихъ странъ, совершали вакхическія оргіи (ἐμάνησαν, собственно: предавались бѣшенству, сумашествію). Однѣ лишь дочери Минія, Левкиппа, Арсиппа (какъ у Антонина) и *Алкиѳоя* (вм. Алкаѳои), неучаствовали въ этомъ, „потому что любили своихъ мужей" (извѣстно, что оргіи Діонисова культа отличались распущенностью). Зато предъ ихъ глазами совершаются подобныя чудеса, какъ въ разказѣ у Антонина, при чемъ не упоминается только о превращеніяхъ Діониса. „Но и все это не убѣдило ихъ предаться услуженію бога. Тогда онѣ [были наказаны тѣмъ, что] свершили внѣ Киѳэрона *не меньшее преступленіе чѣмъ* [то, которое было совершаемо] *на Киѳэронѣ*. Ибо сына Левкиппы, который былъ еще ребенкомъ [собственно: былъ *нѣженъ и молодъ*], онѣ *растерзали какъ молодаго оленя*, вслѣдствіе овладѣвшаго ими бѣшенства. За тѣмъ дочери Минія побѣжали оттуда къ [прочимъ] женщинамъ, которыя уже съ самаго начала были мэнадами [вакханками]. Тѣ стали ихъ преслѣдовать за преступленіе. [Тогда] онѣ превратились въ птицъ: одна—въ ворону, другая—въ летучую мышь, третья—въ сову" [14]).

[14]) *Ael.* V. H. III, 42: τὰς δὲ οὐδὲ ταῦτα ἀνέπειθεν ἐλθεῖν εἰς τὴν λατρείαν τοῦ δαίμονος. ἐνταῦθά τοι καὶ πάθος εἰργάσαντο ἔξω Κιθαιρῶνος, οὐ μεῖον τοῦ ἐν Κιθαιρῶνι.

Тутъ еще больше измѣненій. О киданіи жребія уже вовсе не упоминается. Не говорится даже, что Иппасъ былъ принесенъ ими въ жертву. Онѣ просто растерзали его безъ никакой цѣли, въ припадкѣ сумашествія. Тѣмъ не менѣе, здѣсь сохранились еще двѣ важныя черты: что Иппасъ былъ *растерзанъ въ нѣжномъ возрастѣ*, и что онъ былъ растерзанъ, *какъ молодой олень*.

Замѣчаніе, что Иппасъ былъ „*нѣженъ и молодъ*", важно тѣмъ, что оно *ничѣмъ не мотивировано въ самомъ разказѣ*. Если казалось болѣе вѣроятнымъ, что женщины растерзали не взрослаго человѣка, а ребенка, то для этого вполнѣ достаточно было назвать его просто ребенкомъ. Поэтому, если бы въ сказаніи о Пенѳеѣ мы не могли добиться инымъ путемъ, что онъ былъ ребенокъ, то достаточно было бы одного сравненія съ этимъ разказомъ Эліана объ Иппасѣ, чтобы заключить, что взрослый возрастъ приписывался Пенѳею только вслѣдствіе ошибочной догадки о мнимомъ сопротивленіи его вакхическому культу.

Особенно же мы должны остановиться на *сравненіи* растерзаннаго Иппаса *съ молодымъ оленемъ*. Что это сравненіе является въ разказѣ Эліана не случайно, это видно на первый взглядъ. Такъ какъ у него мы находимъ явное смѣшеніе съ преданіями Діонисова культа, то въ этомъ послѣднемъ придется искать объясненія этой черты.

Тутъ мы находимъ, что самъ Діонисъ сравнивался съ оленемъ [15]). Онъ носилъ накинутую на плечи небриду, т. е. оленью кожу [16]). У Эврипида даже вакханки, услужницы его сравниваютъ себя съ молодыми оленями [17]). Очевидно, что самъ Діонисъ сравнивался съ молодымъ оленемъ только потому, что былъ самъ растерзанъ подобно тому, какъ *молодые олени растерзываются дикими звѣрями* [18]). Иной причины, почему бы онъ уподоблялся оленю, мы не находимъ. Изъ той важности, которую получило это сравненіе въ культѣ Діониса, мы заклю-

---

τὸν γὰρ τῆς Λευκίππης παῖδα ἔτι ἁπαλὸν ὄντα καὶ νεαρὸν διεσπάσαντο ὡς νεβρὸν τῆς μανίας ἀρξάμεναι αἱ Μινυάδες, εἶτα ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς ᾖξαν μαινάδας· αἱ δὲ ἐδίωκον αὐτὰς διὰ τὸ ἄγος. ἐκ δὴ τούτων ἐγένοντο ὄρνιθες, καὶ ἡ μὲν ἤμειψε τὸ εἶδος εἰς κορώνην, ἡ δὲ εἰς νυκτηρίδα, ἡ δὲ εἰς γλαῦκα.

[15]) Ср. *K. O. Müller*, Orchom. стр. 169.

[16]) См. орфич. отрывокъ у *Макровія*, Suturn. I, 18, (291), у *Лобекка*, Agl. стр. 727.

[17]) *Eur.* Bacch. 866.

[18]) Не безъинтересна въ этомъ отношеніи догадка *Исихія:* νεβρός· νεωστὶ εἰς βορὰν ἐληλυθώς. νεοβόρος.

чаемъ, что оно было старинное, чисто народное выраженіе, употреблявшееся для означенія подобной смерти, какъ та, которой подвергся Загрей. Поэтому, сравненіе съ молодымъ оленемъ является столь важною чертою, что даже всюду, гдѣ только она встрѣчается въ совокупности хоть съ немногими указаніями на смерть, мы прямо оттуда можемъ сдѣлать заключеніе о родѣ этой смерти, сколько бы онъ ни былъ искаженъ въ извѣстномъ миѳѣ. Эту черту мы находимъ въ многихъ сказаніяхъ, между прочимъ и въ двухъ слѣдующихъ.

Актэонъ.

Актэонъ, сынъ Аристэя и извѣстной намъ уже Автонои, дочери Кадма, *былъ превращенъ въ оленя и вслѣдъ за тѣмъ растерзанъ своими собственными пятидесятью собаками на Киѳэронѣ*, т. е. точно тамъ же, гдѣ былъ растерзанъ и Пенѳей. Причина его превращенія и смерти передается самымъ различнымъ образомъ, очевидно потому, что въ первоначальной формѣ миѳа она или вовсе не упоминалась, или играла, какъ и вообще въ большей части миѳовъ о каннибализмѣ, вполнѣ второстепенную роль. У Овидія, у котораго этотъ разказъ составляетъ одну изъ самыхъ удачныхъ частей его „Превращеній“, виновницею является, какъ извѣстно, богиня охоты, Діана, такъ какъ присутствіе такого громаднаго количества собакъ и превращеніе въ оленя заставляло представлять себѣ все дѣло происходившимъ во время охоты [19]). Что подъ собаками тутъ скрываются люди, это не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Многія связанныя здѣсь съ собаками черты напоминаютъ намъ людей. Вопервыхъ, въ различныхъ разказахъ приводятся (хотя и различно) ихъ имена, что мыслимо только тогда, если въ болѣе первоначальной формѣ миѳа упоминались вмѣсто нихъ имена какихъ нибудь лицъ [20]). Вовторыхъ, у Аполлодора сохранился даже разказъ о томъ, какъ эти собаки искали въ послѣдстіи своего господина, и какъ печаль ихъ могла быть усмирена только тѣмъ, что *для нихъ было сдѣлано изображеніе Актэона* [21]). Наконецъ, количество ихъ напоминаетъ намъ пятьде-

[19]) *Ov.* Met. III, 138 -252.

[20]) Имена собакъ перечисляются: *Ov.* Met. III, 206 - 225; *Apollod.* III, 4, 4, 5 сл. (къ чему сравн. прим. *Гейне,* Observ. стр. 229); *Hyg.* Fab. 181; *Poll* V, 5 (47).

[21]) *Apollod.* III, 4, 4, 4: ἀπολομένου δὲ Ἀκταίονος οἱ κύνες ἐπιζητοῦντες τὸν δεσπότην κατωρύοντο, καὶ ζήτησιν ποιούμενοι παρεγένοντο ἐπὶ τὸ τοῦ Χείρωνος ἄντρον, ὃς εἴδωλον κατεσκεύασεν Ἀκταίονος, ὃ καὶ τὴν λύπην αὐτῶν ἔπαυσε.

сятъ сыновей Ликаона, которые, вмѣстѣ съ отцемъ, угощали Зевса мясомъ зарѣзаннаго ребенка. Очевидно, что люди, растерзавшіе и съѣвшіе Актэона, превратились только со временемъ въ собакъ, при чемъ слѣдуетъ полагать, что переходною ступенью послужила одна изъ формъ сказанія, въ которой люди только *сравнивались* съ собаками.

Но мы имѣемъ еще одно, болѣе прямое указаніе, что Актэонъ былъ растерзанъ людьми, а не собаками, именно, у Плутарха, гдѣ онъ является только не сыномъ Аристэя, а Мелисса (имя деревни близъ Коринѳа). Разказъ Плутарха особенно замѣчателенъ странностью мотива, которымъ объясняется смерть Актэона. Ираклидъ Архій влюбляется въ Актэона, рѣшается насильно похитить его у отца и приводитъ съ этою цѣлью *цѣлую толпу слугъ и друзей* съ собою. „Отецъ и его родственники противились этому; прибѣжали еще и сосѣди [и помогали] вырывать мальчика [изъ рукъ Архія], вслѣдствіе чего *Актэонъ, будучи тянутъ въ противоположныя стороны, лишился жизни*“ [22]). Тутъ цѣлая толпа родственниковъ, слугъ и сосѣдей, *разорвавшихъ* Актэона, есть очевидно тѣ же пятьдесятъ собакъ, которыя „*ѣли Актэона и глотали кровь его*“ [23]). Кромѣ того, что здѣсь рѣчь идетъ о людяхъ, эта форма сказанія стариннѣе еще и въ томъ отношеніи, что Актэонъ является въ ней ребенкомъ, въ то время какъ другія сказанія представляютъ его взрослымъ.

Мотивъ, объясняющій въ разказѣ Плутарха растерзаніе Актэона, мы назвали страннымъ. Смерть Актэона причиняется *не врагами, а своими*, желавшими вырвать его изъ рукъ Архія и его товарищей, которые тоже не могутъ быть названы его врагами. Не представлялось ли множества другихъ, менѣе натянутыхъ мотивовъ, какъ напр., смерть на войнѣ, наказаніе Актэона за какое нибудь преступленіе, или что либо подобное? На это можно, пожалуй, отвѣтить, что наша редакція миѳа желала удержать младенческій возрастъ Актэона, вслѣдствіе чего эти мотивы были неумѣстны. Но въ такомъ случаѣ мы ожидали бы иного объясненія смерти. Гораздо проще было бы, кажется, если бы Актэонъ былъ растерзанъ Архіемъ изъ мести къ его отцу за какую нибудь обиду, какъ это и дѣлается въ другихъ ска-

---

[22]) *Plut.* Amat. narr. 2, 8: ἀντιποιουμένου δὲ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων, ἐπεκδραμόντων δὲ καὶ τῶν γειτόνων καὶ ἀνθελκόντων, ἀνθελκόμενος ὁ Ἀκταίων διεφθάρη.

[23]) *Apollod.* въ ук. м.: τοῦ δ' Ἀκταίονος... φάγον, αἷμα δ' ἔλαψαν.

заніяхъ. Тогда представлялась бы даже возможность сохранить гораздо больше чертъ первобытной формы сказанія: Архій могъ бы разорвать мальчика, сварить его и заставить даже отца ѣсть мясо своего сына. Спрашивается, вслѣдствіе чего же въ нашей формѣ миѳа обойдены всѣ тому подобныя средства въ пользу менѣе естественнаго объясненія? Слѣдуетъ полагать, что та, болѣе первоначальная форма миѳа, которая послужила основою Плутархова разказа, не ограничивалась слѣдующимъ содержаніемъ: отецъ (или кто-либо другой) растерзалъ и съѣлъ ребёнка. По всему вѣроятію тамъ говорилось *о пиршествѣ, на которомъ отецъ угощалъ родственниковъ или друзей, однимъ словомъ, своихъ, мясомъ своего сына.* Тогда и форма преданія у Плутарха становится понятною. Да и въ обыкновенномъ сказаніи объ Актэонѣ, растерзанномъ *своими собаками*, мы не замѣчаемъ странности мотива только потому, что свыклись съ этимъ разказомъ. Въ сущности однако и тамъ замѣчательно, что онъ не растерзанъ волками или чужими собаками, а напротивъ, своими собственными.

Теперь, вслѣдствіе анализа миѳа объ Актэонѣ, мы получили новыя данныя для болѣе вѣрнаго пониманія и миѳа о Загреѣ и нѣкоторыхъ другихъ близко съ нимъ сродныхъ. Стоитъ только взглянуть на нихъ, чтобы убѣдиться, что и на ихъ форму повліяло какое то преданіе о каннибальскомъ пиршествѣ, въ которомъ отецъ пожертвовалъ своимъ ребенкомъ. Особенно ясно этотъ мотивъ сохранился въ сказаніяхъ о Пелопѣ, Ликаонѣ и нѣкоторыхъ другихъ, которыми займемся ниже.

Леархъ и Меликертъ.

По Аполлодору, віотійскій царь Аѳамантъ имѣлъ двѣ жены, Нефелу (облако) и Ино. Нефела рождаетъ ему Фрикса и Эллу, Ино же Леарха и Меликерта. Ино, ненавидя Нефелу и дѣтей ея, придумываетъ, чтобы повредить Нефелѣ, слѣдующее. Она засушиваетъ зерна, назначенныя для посѣва, и производитъ такимъ образомъ неурожай. Аѳамантъ посылаетъ за совѣтомъ Делфійскаго оракула, но Ино подмѣняетъ изрѣченіе послѣдняго другимъ, по которому оракулъ будтобы требовалъ, чтобы Аѳамантъ принесъ сына Нефелы, Фрикса, въ жертву Зевсу Лафистію. Тогда Аѳамантъ собирается исполнить это требованіе, но Нефела еще во время спасаетъ своего сына и уходитъ съ нимъ и съ Эллою изъ Віотіи [24]).

[24]) *Apollod.* I, 9, 1.

Что изрѣченіе, требовавшее жертвоприношенія, было только выдумкой Ино, это, очевидно, позднѣйшая вставка, чтобы оправдать спасеніе Фрикса и Эллы, которое казалось немыслимымъ, если оракулъ дѣйствительно требовалъ человѣческаго жертвоприношенія. Сказаніе сложилось, какъ видно изъ имени Нефелы, подъ вліяніемъ соображеній, касающихся явленій природы: что испорчено засухой, то должно исправить облако, дождь. Но Нефела ничего не исправляетъ; напротивъ, она совсѣмъ удаляется изъ Віотіи, единственно чтобы спасти своихъ дѣтей! Но, не вдаваясь въ физическое толкованіе миѳа, мы ограничимся только отразившимися въ немъ бытовыми данными. Былъ неурожай Царь страны спрашиваетъ оракулъ, чѣмъ отклонить это бѣдствіе. Оракулъ долженъ былъ или требовать какого нибудь необыкновеннаго жертвоприношенія, или же хоть разоблачить коварство Ино. Ни того ни другаго мы у Аполлодора не находимъ. Мы знаемъ по другому сказанію, что Аѳамантиды, т. е. потомки Аѳаманта дѣйствительно приносились въ жертву Зевсу Лафистію [25]) Слѣдовательно, мы уже отсюда могли бы заключить, что оракулъ требовалъ на самомъ дѣлѣ человѣческаго жертвоприношенія. При этомъ, самымъ естественнымъ представлялось требовать принесенія въ жертву не дѣтей невинной Нефелы, а виновницы бѣдствія, Ино. Что въ первоначальной формѣ сказанія сыновья этой послѣдней, Леархъ и Меликертъ, были дѣйствительно принесены въ жертву, объ этомъ мы можемъ заключить изъ слѣдующихъ словъ того же Аполлодора: „Въ послѣдствіи же Аѳамантъ лишился и тѣхъ дѣтей, которыхъ имѣлъ отъ Ино,—вслѣдствіе гнѣва Иры. Леарха онъ застрѣлилъ самъ, Ино же кинулась въ море вмѣстѣ съ Меликертомъ“ [26]). Въ иномъ мѣстѣ мы у него читаемъ: „Прогнѣванная Ира напустила на нихъ [т. е. на Аѳаманта и Ино] умопомѣшательство. Аѳаматъ убилъ старшаго сына [Леарха], *охотясь на него какъ на оленя*, Ино же *кинула ребенка въ котелъ съ кипяткомъ*, за тѣмъ, вынувши его оттуда, бросилась съ мертвымъ ребенкомъ въ море“ [27]). У Нонна тоже говорится, что

---

[25]) *Preller*, Gr. Mythol. II, стр. 310 сл.

[26]) *Apollod*. I, 9, 2, 1: Ἀθάμας δὲ ὕστερον διὰ μῆνιν Ἥρας καὶ τῶν ἐξ Ἰνοῦς ἐστερήθη παίδων· αὐτὸς μὲν γὰρ μανεὶς ἐτόξευσε Λέαρχον, Ἰνὼ δὲ Μελικέρτην μεθ’ ἑαυτῆς εἰς πέλαγος ἔρριψεν.

[27]) *Apollod*. III, 4, 3, 5: ἀγανακτήσασα δὲ Ἥρα μανίαν αὐτοῖς ἐνέβαλε, καὶ Ἀθάμας μὲν τὸν πρεσβύτερον παῖδα Λέαρχον ὡς ἔλαφον θηρεύσας ἀπέκτεινεν, Ἰνὼ δὲ τὸν Μελικέρτην εἰς πεπυρωμένον λέβητα ῥίψασα, εἶτα βαστάσασα μετὰ νεκροῦ τοῦ

Аѳамантъ убилъ Леарха на охотѣ, *принявъ его за оленя* [28]). Отсюда мы во всякомъ случаѣ можемъ заключить, что по крайней мѣрѣ Леархъ былъ растерзанъ и за тѣмъ, конечно, съѣденъ въ мнимомъ общеніи съ божествомъ, другими словами, что онъ былъ принесенъ въ жертву „растерзателю" (= Зевсу Лафистію?).

Замѣчательно однако различіе смерти дѣтей. Можно было бы подумать, что оно произошло оттого, что съ однимъ изъ нихъ, съ Меликертомъ, были въ послѣдствіи связаны особыя преданія, сдѣлавшія его *морскимъ божествомъ*, Палэмономъ [29]). Но у Павсанія мы находимъ извѣстіе, что *самъ Аѳамантъ* былъ *виновникомъ смерти обоихъ сыновей* [30]). Это наводитъ насъ на мысль, что подъ разказомъ будто Ино бросилась съ сыномъ въ море, кроется болѣе древнее преданіе, что она вмѣстѣ съ сыномъ была кинута въ котелъ, что̀, въ виду произведеннаго ею неурожая, представляется особенно вѣроятнымъ. Тогда слѣдовало бы полагать, что сказаніе объ Аѳамантѣ, кинувшемъ жену и ребенка въ котелъ, проходило слѣдующіе фазисы: Ино сама упала въ котелъ, спасая ребенка; за тѣмъ, разказъ, что Ино упала въ котелъ съ водою, понимался такъ, будто она бросилась съ море вмѣстѣ съ ребенкомъ. Наконецъ, изъ смѣшенія этихъ двухъ формъ появилось сказаніе, что Ино бросилась вмѣстѣ съ ребенкомъ въ море, вынувъ его изъ котла. Мы ниже увидимъ, что въ сказаніяхъ котелъ съ водою очень часто замѣнялся моремъ. Что Ино вмѣстѣ съ Меликертомъ была принесена въ жертву, это подтверждается еще и сохранившеюся у Гигина формою преданія, по которой Аѳамантъ поручилъ Фриксу убить Ино вмѣстѣ съ Меликертомъ [31]).

Но остается все-таки вопросъ: если въ первоначальной формѣ сказанія самъ Аѳамантъ принесъ въ жертву обоихъ сыновей, то чѣмъ объяснить различіе смерти этихъ послѣднихъ. Можно было бы поду-

---

παιδὸς ἥλατο κατὰ βυθῶν. Ср. *Aesch.* fr. (Athamas), ed. Ahrens, стр. 231 (изъ *Аѳинэя* II, и 6 VII, 316):

τὸν μὲν τρίπους ἐδέξατ' οἰκεῖος λέβης,
ἀεὶ φυλάσσων τὴν ὑπὲρ πυρὸς στάσιν.

[28]) *Nonn.* Dionys X, 53:

— ἐπισκίρτησε Λεάρχῳ,
ὑψίκερων ἔλαφον δοκέων ψευδήμονι μορφῇ.

[29]) *Apollod.* тамъ же; *Paus.* I, 44, 8.

[30]) *Paus.* XI, 34, 7: Ἀθάμας... τὰ μὲν γὰρ ἐς Λέαρχόν τε καὶ Μελικέρτην ἐτόλμησεν αὐτός.

[31]) *Hyg.* Fab. 2.

мать, что это произошло отъ слiянiя въ одно двухъ самостоятельно развивавшихся сказанiй: о принесенiи въ жертву Леарха, и о принесенiи въ жертву Меликерта. Но въ такомъ случаѣ странно, что до насъ не дошли никакiе слѣды *отдѣльныхъ* редакцiй. Къ тому уже выше, въ сказанiи о Киклопахъ мы видѣли подобное различiе въ приготовленiи назначеннаго для съѣденiя человѣческаго мяса. По Эврипиду, Киклопъ, *„схвативши двухъ человѣкъ, убилъ ихъ въ нѣкоторомъ порядкѣ: одного онъ кинулъ въ* мѣдный *котелъ, другому* же, схвативши его за суставъ ноги и ударивъ объ острую оконечность скалы, онъ вышибъ мозгъ, и, *отрѣзывая* огромнымъ ножемъ *мясо, жарилъ одни куски на огнѣ, другiе кидалъ въ котелъ*, чтобы варились" [32]). Слѣдуетъ полагать, что первоначально и тутъ говорилось, что одного онъ варилъ въ котлѣ (или жарилъ?), другаго же растерзалъ и ѣлъ *сырое* мясо. Такъ какъ послѣднее казалось въ послѣдствiи немыслимымъ, то и тутъ стали подразумѣвать варку или жаренiе—точно такъ же какъ и въ сказанiи о Загреѣ [33]). По этому мы должны заключить, что въ нѣкоторыхъ культахъ существовали нѣкогда *два способа жертвоприношенiя вмѣстѣ*: одно,—болѣе старинное, посредствомъ простаго растерзанiя, другое—посредствомъ изготовленiя на огнѣ. Если это заключенiе правильно, то изъ него можно сдѣлать чрезвычайно интересные выводы относительно развитiя древнѣйшихъ культовъ.

Ираклъ.

Сказанiе о дѣтоубiйствѣ Иракла является у Эврипида въ слѣдующемъ видѣ. Однажды у *алтаря*, когда всё было приготовлено для жертвоприношенiя, Иракломъ вдругъ овладѣло *умопомѣшательство*, въ которомъ онъ *умертвилъ своихъ дѣтей вмѣстѣ съ своею женою*, Мегарою [34]). По Аполлодору, Ираклъ *кидаетъ въ огонь* своихъ дѣтей вмѣстѣ съ дѣтьми брата своего, Ификла, вслѣдствiе ниспосланнаго Ирою бѣшенства [35]). И у всѣхъ другихъ этотъ поступокъ объясняется бѣшенствомъ или умопомѣшательствомъ. Что тѣмъ не менѣе этотъ мотивъ есть только позднѣйшая вставка, и что вся суть сказанiя за-

[32]) См. выше, стр. 262, прим. 18.

[33]) Ср. выше, стр. 311.

[34]) *Eur.* Herc. fur. 922—1000.

[35]) *Apollod.* II, 4, 12, 1:—συνέβη [αὐτῷ] κατὰ ζῆλον Ἥρας μανῆναι, καὶ τούς τε ἰδίους παῖδας, οὓς ἐκ Μεγάρας εἶχεν, εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν καὶ τῶν Ἰφίκλου δύο.

ключалась первоначально въ дѣтоубійствѣ, это, послѣ всего вышесказаннаго, очевидно. Къ тому же въ схоліяхъ къ Пиндару сохранилось извѣстіе, что нѣкоторые выставляли убійцею не самаго Иракла а другихъ, между прочими какого то царя *Лика*, то-есть, *волка* (откуда мы можемъ сдѣлать заключеніе и о родѣ смерти дѣтей: они были *растерзаны*) [36]). Если бы съ самаго начала дѣтоубійство оправдывалось умопомѣшательствомъ, то нечего было бы сваливать его на другаго. Изъ позднѣйшихъ источниковъ, наконецъ, мы знаемъ, что и Ификла Иракдъ убилъ въ умопомѣшательствѣ, въ то время какъ у Омира ничего не упоминается объ умопомѣшательствѣ а говорится напротивъ, о *преступленіи* Иракла, „который убилъ [Ификла], когда тотъ былъ гостемъ его дома;—безбожный, не побоялся гнѣва боговъ, и не уважилъ стола, у котораго угощалъ его" [37]). Отсюда мы смѣло можемъ заключить, что и своихъ дѣтей онъ убилъ не вслѣдствіе умопомѣшательства. Изъ дошедшихъ до насъ чертъ преданія: убійства у алтаря, киданья дѣтей въ огонь и, наконецъ, изъ названія Иракла „*растерзателемъ* дѣтей (τεκνοραίστης)—такъ, по крайней мѣрѣ, называетъ его Ликофронъ [38]),—мы заключаемъ, что раньше и съ именемъ Иракла были сопряжены подобныя воспоминанія о первобытномъ каннибализмѣ, какъ и съ именами другихъ, вышеуказанныхъ миѳическихъ лицъ.

Мы бы однако вовсе не останавливались на Ираклѣ, какъ и не останавливаемся на множествѣ другихъ сказаній о дѣтоубійствѣ, если бы миѳы объ Ираклѣ не представляли еще особеннаго интереса. Выше мы видѣли, что̀ связь имени Ахилла съ человѣческими жертвоприношеніями и съ каннибализмомъ выразилась въ сказаніяхъ трояким образомъ. Онъ изображается то дѣйствующимъ, то страдающимъ, то участвующимъ лицомъ. Это явленіе повторяется нѣсколько разъ въ греческой миѳологіи. Такъ, напримѣръ, Ифигенія то *приносится*, то *сама приноситъ* въ жертву другихъ людей. Подобнымъ же образомъ и въ сказаніяхъ объ Ираклѣ память о каннибализмѣ передавалась въ двоякой формѣ: Ираклъ пожираетъ дѣтей, и Ираклъ пожирается самъ. Для возстановленія послѣдней формы мы можемъ еще

[36]) *Schol. Pind.* Isthm. 4, 104.

[37]) *Odyss.* XXI, 27:

— ὅς μιν ξεῖνον ἐόντα κατέκτανεν ᾧ ἐνὶ οἴκῳ,
σχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὄπιν ἠδέσατ' οὐδὲ τράπεζαν,
τὴν δή οἱ παρέθηκεν.

[38]) *Lycophr.* Cass. 38.

прослѣдить слѣдующихъ три элемента. Ираклъ растерзывается, Ираклъ кидается въ воду, и Ираклъ горитъ въ огнѣ. Первый и послѣдній сохранились довольно ясно въ „Трахинянкахъ“ Софокла. Растерзаніе приняло форму разказа о ядовитой рубашкѣ. У Аполлодора мы читаемъ даже: „Прилипшую къ тѣлу рубашку онъ отрывалъ, но вмѣстѣ съ нею отрывалось и мясо [отъ костей]“ [39]). Изготовленіе же тѣла его въ огнѣ замѣнилось его смертью на зажженномъ кострѣ. Не достаетъ только котла съ водою. Но за то у Софокла Ираклъ кидаетъ въ воду (море) Лиху, принесшаго ему пропитанное ядомъ платье. Что Лиха замѣняетъ тутъ самаго Иракла, это мы заключаемъ изъ древняго народнаго преданія о рѣкѣ Дирѣ, появившейся будто бы для того, чтобы облегчить Ираклу его страданія „когда онъ горѣлъ“ [40]). Значитъ, существовало когда-то преданіе, что Ираклъ искалъ спасенія въ водѣ. Нѣкогда существовали, должно быть, двѣ версіи того же миѳа: по одной изъ нихъ Ираклъ кинулся съ костра въ море (или рѣку) послѣ чего былъ сдѣланъ безсмертнымъ или унесенъ въ небо; другая же редакція опускала киданіе въ воду какъ лишній эпизодъ, и представляла Иракла вознесеннымъ въ небо прямо съ костра. Повидимому, уже рано послѣдняя изъ нихъ успѣла одержать верхъ, причемъ изъ первой разказъ о киданіи въ море былъ перенесенъ на Лиху.

Итакъ, мы имѣемъ полное право заключить, что сказаніе о растерзаніи было связано съ именемъ Иракла въ двоякой формѣ: Ираклъ растерзываетъ другихъ, и Ираклъ растерзывается самъ. Интересно было бы узнать: какова была первоначальная форма преданія въ лингвистическомъ отношеніи, что допускала совершенно противуположное пониманіе одного и того же разказа? Должно быть въ то время, когда сложилось сказаніе, не существовало еще различія залоговъ дѣйствительнаго и страдательнаго.

Относительно разказа о платьѣ, пропитанномъ ядомъ, мы можемъ замѣтить, что послѣднее не въ одномъ только сказаніи объ Ираклѣ заступаетъ мѣсто разказа о растерзаніи [41]). Кромѣ того интересно, что это платье Ираклу посылаетъ его жена *Діанира* (Δηιάνειρα), имя

---

[39]) *Apollod.* II, 7, 7, 11: τὸν δὲ χιτῶνα ἀπέσπα προσπεφυκότα τῷ σώματι· συναπεσπῶντο δὲ αἱ σάρκες αὐτῷ.

[40]) *Herodot.* VII, 198: ποταμὸς, τοῦ ὄνομα κεῖται Δύρας, τὸν βοηθέοντα τῷ Ἡρακλέϊ καιομένῳ λόγος ἐστὶ ἀναφανῆναι.

[41]) Ср. въ слѣд. параграфѣ: «Креонтъ и Главка».

которой,—происходя отъ δαίω, жгу или разрѣзываю, и ἀνήρ, мужъ,—можетъ означать: *„растерзывающая мужа* (или мужей)", особенно если сравнить его съ глаголомъ δηιόω, который въ Иліадѣ употребляется преимущественно въ смыслѣ: разорвать, растерзать (напр. о *волкахъ, растерзывающихъ оленя*). По нѣкоторымъ эта Діанира была даже дочерью *Діониса* и сестрою *Мелеагра*, который, судя по нѣкоторымъ чертамъ преданія, былъ сожженъ своею собственною матерью. Замѣчательно, что именно Діанира, а не кто другой, выставляется виновницою смерти Иракла, хотя, по нашимъ источникамъ, она причиняетъ эту смерть, конечно, не нарочно. Не лишено также значенія, что поступокъ ея мотивируется ея желаніемъ *возбудить въ Ираклѣ любовь*, что̀ напоминаетъ намъ Актэона, который, по одному сказанію, былъ подобнымъ же образомъ жертвою—любви [42]).

§ 29.

Мидія.

Выше мы начинали иногда съ самой искаженной формы извѣстнаго миѳа и старались, при помощи сравненія съ другими варіантами, возстановить основную форму. Это мы дѣлали преимущественно съ тою цѣлью, чтобы такимъ образомъ прослѣдить лучше тѣ измѣненія, которымъ подвергаются основные миѳическіе мотивы. Хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ, добившись разъ первоначальной формы, мы уже не обращали больше вниманія на дальнѣйшія искаженія, тѣмъ не менѣе мы успѣли составить себѣ нѣкоторое понятіе о разнообразіи формъ, которыми обыкновенно маскируется грубое содержаніе старинныхъ миѳовъ. Мы видѣли, что каннибальское умерщвленіе человѣка посредствомъ растерзанія и ѣденіе его мяса замѣнялось въ позднѣйшихъ сказаніяхъ то принесеніемъ въ жертву, то простымъ умерщвленіемъ, то, наконецъ, однимъ только растерзаніемъ безъ указанія на каннибализмъ. Это послѣднее мотивируется въ большей части случаевъ умопомѣшательствомъ. Разказы же о настоящемъ каннибализмѣ переносятся или въ область чудовищъ (Киклопы, Лестригоны. Скилла и др.), или же пожираніе человѣческаго тѣла приписывается животнымъ (Актэонъ). Комплексъ миѳовъ, къ которому мы теперь пе-

---

[42]) См. выше, стр. 321.

реходимъ, замѣчателенъ совокупностью удивительнаго множества самыхъ разнообразныхъ измѣненій основнаго содержанія миѳа. Причиною этому послужила, должно быть, глубокая древность миѳическаго лица, съ которымъ эти преданія были связаны.

Мидія.

Говоря объ омировскихъ пѣсняхъ, мы уже указали на странное обстоятельство, что, не смотря на несомнѣнное существованіе преданій о Мидіѣ, эти послѣднія обходятся молчаніемъ. Это обстоятельство, въ совокупности съ дикостью нѣкоторыхъ сказаній о Мидіѣ, извѣстныхъ намъ изъ позднѣйшихъ источниковъ, заставляетъ обратить особенное вниманіе на это миѳическое лицо.

Въ индійскомъ сборникѣ сказокъ Сомадевы, въ седьмой книгѣ, находится одна сказка о царевичѣ Срингабуджа, который, пришедши къ великану-людоѣду Агнисикѣ, исполняетъ, съ помощью его дочери Рупасики, нѣсколько трудныхъ задачъ, за тѣмъ уводитъ послѣднюю съ собою и спасается чудеснымъ образомъ отъ преслѣдующаго великана [1]). Этотъ же самый сюжетъ встрѣчается въ чрезвычайномъ множествѣ европейскихъ сказокъ. Послѣ сравненія значительнаго количества подобныхъ сказокъ, Рейнгольдъ Кёлеръ находитъ въ нихъ основнымъ содержаніемъ слѣдующее: исполненіе трудныхъ задачъ съ помощью возлюбленной, бѣгство и спасеніе, забвеніе возлюбленной со стороны юноши и, наконецъ, вторичное соединеніе съ нею [2]). Не можетъ подлежать сомнѣнію, что и греческое сказаніе о Мидіѣ есть только одинъ изъ варіантовъ того же миѳа [3]). Только въ греческой Мидіѣ сохранилось несравненно больше грубыхъ чертъ, чѣмъ у какого либо другаго народа, не смотря на то, что она не является дочерью великана-людоѣда, какъ въ большей части прочихъ варіантовъ. И не удивительно! Въ то время какъ у другихъ народовъ этотъ сюжетъ удержался только въ *сказкахъ*, преданія о греческой Мидіѣ составляютъ еще содержаніе *сказаній*, которыя, если и не могли представить её дочерью каннибала, то всё-таки должны были удержать еще значи-

---

[1]) Содержаніе приведено Кёлеромъ, *Reinhold Köhler*, Ueber Campbell's Sammlung gälischer Märchen, въ *Orient und Occident*, II (1864), стр. 113 сл. (гдѣ указано и на анализъ этой сказки въ *Berichte d. phil.-hist. Cl. d. Sächs. Ges. d. Wissensch.* 1861, стр. 203 *слл.*).

[2]) См. *тамъ же*, стр. 107.

[3]) Ср. *Gerland*, Altgriechische Märchen in der Odyssee (1869), стр. 37.

тельное количество первобытныхъ и, слѣдовательно, грубыхъ чертъ. Теперь, зная происхожденіе Мидіи отъ людоѣда мы можемъ съ меньшею боязливостью приступить къ объясненію связанныхъ съ нею миѳовъ и преданій, которыя, безъ этого указанія, могли бы считаться лишь сомнительными слѣдами каннибализма.

Имя Мидіи было, повидимому, извѣстно во всей Греціи съ древнѣйшихъ временъ. Уже у Омира „всѣмъ извѣстно" сказаніе объ Аргонавтахъ, въ которомъ она играетъ столь замѣчательную роль [4]). За тѣмъ Мидія упоминается и Исіодомъ: Μήδεια εὔσφυρος—„красноногая". Свадьба ея съ Ясономъ была изображена на сокровищницѣ Кипсела. Ея дѣтоубійство, послужившее сюжетомъ дошедшей до насъ трагедіи Эврипида, заимствовавшаго его у трагика Неофрона [5]), должно считаться однимъ изъ самыхъ распространенныхъ сказаній Греціи, хотя и было о обенно локализовано въ Коринѳѣ, гдѣ Мидія считалась народною героиней, царицею Коринѳа. Вездѣ ея пребываніе сопровождается кровавыми поступками, и, несмотря на это, она является то въ Іолкѣ, женою Ясона, то царствуетъ въ Коринѳѣ вмѣстѣ съ Ясономъ, то является въ Аѳинахъ женою Эгея. Сказаніе приводитъ её въ связь съ древнѣйшими героями Сисифъ удостоивается ея любви, она дѣлается безсмертною и становится въ Элисейскихъ поляхъ супругою Ахилла. Даже самъ Зевсъ добивается ея любви

Вслѣдствіе этой распространенности сказанія о Мидіѣ, мы легко можемъ понять, сколь многообразнымъ измѣненіямъ долженъ былъ подвергнуться основной мотивъ его. Но, не смотря на это, связь ея съ Ясономъ всегда дѣлала естественнымъ оправдывать ея поступки любовью. По этому не удивительно, если мы у Преллера, видящаго въ Мидіѣ олицетвореніе луны, читаемъ: „Основнымъ характеромъ Мидіи является *страстная любовь*; она служитъ прославленіемъ Афродиты, подобно тому какъ и много другихъ изображеній этой страсти въ греческой *поэзіи* является первоначально *аллегоріею луны*" [6]). Въ иномъ мѣстѣ онъ говоритъ объ „ужасно страстной картинѣ Мидіи, которой многообразныя и роковыя приключенія являются уже въ древнѣйшихъ извѣстныхъ намъ памятникахъ этого сказанія преимущественно послѣдствіемъ этой любви къ Ясону, заставляющей забыть всякій долгъ и даже привязанность къ отцу и брату" [7]). Мы же

---

[4]) См. выше, стр. 56.

[5]) *Bernhardy*, Griech. Litterat. II, ч. 2, 3-е изд. (1872), стр. 54.

[6]) *Preller*, Griech. Mythologie, II, 2-е изд. стр. 319.

[7]) *Preller*, I, 3-е изд., стр. 295.

должны сказать, чта эта *„ужасно страстная любовь“* есть ни что иное какъ только такой же точно мотивъ, какъ бѣшенство и умопомѣшательство, долженствовавшій лишь въ послѣдствіи оправдать ея каннибализмъ или грубые слѣды его, сохранившіеся въ преданіи.

Впрочемъ, любовь является въ сказаніяхъ о Мидіи никакъ не единственнымъ мотивомъ. Жертвою Мидіи являются: вопервыхъ, ея дѣти, между которыми упоминаются Мермеръ и Феритъ; за тѣмъ братъ ея, Апсиртъ; мужъ, Ясонъ; отецъ мужа, Эсонъ; дядя Ясона, Пелій; и вторая жена Ясона, Главка, вмѣстѣ, съ ея отцомъ Креонтомъ. Сообразно съ этимъ множествомъ жертвъ Мидіи, сохранились и различныя преданія о ея поступкѣ съ каждою изъ нихъ и о мотивахъ этого поступка.

Для наглядности представляю слѣдующую таблицу, при составленіи которой я обращалъ вниманіе только на главнѣйшія формы преданія.

А. Предметъ каннибализма.

- Люди.
  - Дѣти.
    - Свои.
      - I. Мермеръ и Феритъ.
      - II. прочія дѣти.
    - Чужія.
      - III. Апсиртъ.
  - Взрослые.
    - Родственники.
      - IV. Ясонъ и Эсонъ.
      - V. Пелій.
    - Чужіе.
      - VI. Креонтъ и Главка.

Б. Способъ исполненія.

- Растерзаніе (и пожираніе сыраго мяса).
  - Убіеніе (I).
  - Растерзаніе (III).
  - Изготовленіе въ огнѣ.
    - Варка въ котлѣ (IV и V).
    - Киданье въ огонь.
      - Жертвоприношеніе (II).
      - Отравленное платье (VI).
      - Пожаръ (VI б.).

В. Мотивы.

- Каннибализмъ.
  - Религіозный мотивъ (II).
  - Колдовство (IV).
  - Страсть.
    - Любовь (III).
    - Ревность (VI).
    - Месть (I и V).

Между мотивами недостаетъ бѣшенства или умопомѣшательства. Отсутствіе этихъ вакхическихъ элементовъ свидѣтельствуетъ, что ска-

заніе о Мидіѣ успѣло уже въ глубокой древности получить довольно опредѣленную форму [8]). Замѣчательно также и отсутствіе разказовъ о совершенія убійства по ошибкѣ, напримѣръ, объ убіеніи своихъ дѣтей вмѣсто чужихъ.

Просмотримъ теперь отдѣльныя группы сказаній о Мидіѣ.

Дѣти Мидіи.

Существовали двѣ главныхъ редакціи о дѣтоубійствѣ Мидія. По одной изъ нихъ она просто зарѣзываетъ дѣтей, рожденныхъ ею отъ Ясона. У Эврипида мотивомъ этого поступка является ревность, или точнѣе, месть зато, что Ясонъ, оставивъ её, женился на Главкѣ (или Креусѣ), дочери Креонта. По другому преданію, она принесла своихъ дѣтей въ жертву какому-то божеству. Въ Коринѳѣ, гдѣ это послѣднее сказаніе было локализовано, существовалъ вѣроятно въ прежнія времена обычай приноситъ дѣтей въ жертву богинѣ Ирѣ. Этотъ обычай и былъ, повидимому, приведенъ въ связь съ поступкомъ Мидіи [9]). Оба преданія упоминаются Аполлодоромъ, у котораго однако второе

---

[8]) Ср., впрочемъ, противоположное мнѣніе *К. О. Мюллера,* Orchomenos, 2-ое изд. стр. 263: *Bedeutsam ist es,* dass nach alter Sage des Pherekydes und Simonides (Schol. Arist. Equ. 1332, Eur. Med. Hypoth. Lycophr. 1315) Jason selbst von der Medeia zerhackt und aufgekocht sein soll: worin sich für den Tieferblickenden sogleich die mystische Legende von Kadmilos, Bakchos, Melikertes Kochung kund gibt: wie auch der dreifüssige Wasserkessel (λέβης τρίπους), der diesem ἱερὸς λόγος eigenthümlich ist, in jener Sage genau wiederkehrt. Schon die Nostoi hatten diesen mystischen Ritus, weil er nämlich früh für einen Verjüngungsprocess genommen wurde, auf den Greis Aison übergetragen, und eigentlich will die Zerstückelung des Absyrtos dasselbe... In Jasons Geschichte war überhaupt viel Bakchisches... — Но мы не имѣемъ достаточнаго основанія считать варку въ котлѣ исключительно вакхическимъ элементомъ, ибо, въ такомъ случаѣ, онъ долженъ былъ бы сопровождаться всегда еще и другими чертами, указывающими на этотъ культъ, чего мы однако не видимъ. Перенесеніе вакхическаго (?) котла на треножникѣ въ тѣ сказанія, въ которыхъ вообще говорилось о варкѣ человѣческаго мяса, ничего не доказываетъ, Лучшимъ доказательствомъ было бы, еслибъ хоть въ одномъ изъ множества сказаній о Мидіи встрѣчался мотивъ вакхическаго бѣшенства. Присутствіе подобнаго мотива, обусловливающаго и форму сказанія, могло бы считаться гораздо болѣе *существеннымъ* признакомъ вакхическаго значенія, — да и то не всегда, а только въ совокупности съ иными указаніями. Наконецъ, при распространенности сказанія о Мидіи, мы смѣло могли бы ожидать болѣе явственныхъ указаній на связь съ Діонисомъ, каковы, напр., любовь или бракъ, если подобная связь существовала когда-либо на самомъ дѣлѣ.

[9]) Ср. *Rinck,* Religion der Hellenen, I (1853), стр. 366.

изъ нихъ подверглось уже дальнѣйшему измѣненію: „Сыновей, которыхъ имѣла отъ Ясона, именно Мермера и Ферита, она умертвила... Говорятъ [также], что, уходя, она оставила дѣтей въ младенческомъ возрастѣ *посадивши ихъ* [какъ] молящихъ на алтарь *Иры Акрэйской*, и что *Коринѳійцы* взяли ихъ оттуда прочь и *покрыли ихъ* [тѣло] *ранами*“ [10]). У Павсанія мы читаемъ, что Коринѳійцы *закидали ихъ камнями*, вслѣдствіе чего они стали „*губить ихъ младенцевъ*“, до тѣхъ поръ пока имъ не были устроены годичныя жертвоприношенія [11]). И подъ этою формою скрывается, повидимому, старинное преданіе о растерзаніи дѣтей, приносимыхъ въ жертву. Итакъ, первоначально Мидія изображалась точно также жертвовавшею, т. е. пожиравшею своихъ дѣтей, какъ это дѣлали, если не сами Коринѳійцы, удержавшіе, должно быть, только простое жертвоприношеніе, то по крайней мѣрѣ ихъ предки.

При этомъ случаѣ считаю не лишнимъ указать еще и на слѣдующія слова Эліана, изъ которыхъ явствуетъ, какъ сильна была въ древности тенденція устранить болѣе грубыя черты изъ сказаній объ уважаемыхъ народомъ миѳическихъ лицахъ: „Существуетъ преданіе, что возводимый на Мидію упрекъ ложенъ, и что не она убила дѣтей, а Коринѳійцы. Говорятъ, что сказаніе о Колхидѣ и [вообще вся] трагедія [„Мидія“] была *выдумана Эврипидомъ по просьбѣ Коринѳійцевъ*, и что *ложь взяла верхъ надъ истиною* только вслѣдствіе славы поэта. Вслѣдствіе этого преступленія, совершеннаго надъ дѣтьми, Коринѳійцы, какъ утверждаютъ, и понынѣ совершаютъ имъ надгробныя жертвоприношенія, воздавая имъ такимъ образомъ нѣчто въ родѣ дани“ [12]).

---

[10]) *Apollod.* I, 9, 28, 3:—τοὺς δὲ παῖδας οὓς εἶχεν ἐξ Ἰάσονος, Μέρμερον καὶ Φέρητα, ἀπέκτεινε... λέγεται δὲ ὅτι φεύγουσα τοὺς παῖδας ἔτι νηπίους ὄντας κατέλιπεν, ἱκέτας καθίσασα ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς Ἥρας τῆς ἀκραίας, Κορίνθιοι δὲ αὐτοὺς ἀναστήσαντες κατετραυμάτισαν.

[11]) *Paus.* II, 3, 7:—ἅτε δὲ τοῦ θανάτου βιαίου καὶ οὐ σὺν τῷ δικαίῳ γενομένου, τὰ τέκνα Κορινθίων τὰ νήπια ὑπ' αὐτῶν ἐφθείρετο, πρὶν ἢ χρήσαντος τοῦ θεοῦ θυσίαι... αὐτοῖς ἐπέτειοι κατέστησαν...

[12]) *Ael.* V. H. V, 21: λέγει τις λόγος, τὴν φήμην τὴν κατὰ τῆς Μηδείας ψευδῆ εἶναι. μὴ γὰρ αὐτὴν ἀποκτεῖναι τὰ τέκνα, ἀλλὰ Κορινθίους. τὸ δὲ μυθολόγημα τοῦτο ὑπὲρ τῆς Κολχίδος καὶ τὸ δρᾶμα Εὐριπίδην φασὶ διαπλάσαι, δεηθέντων Κορινθίων, καὶ ἐπικρατῆσαι τοῦ ἀληθοῦς τὸ ψεῦδος διὰ τὴν τοῦ ποιητοῦ ἀρετήν. ὑπὲρ δὲ τοῦ τολμήματος φασί, τῶν παίδων μέχρι τοῦ νῦν ἐναγίζουσι τοῖς παισὶ Κορίνθιοι οἱονεὶ δασμὸν τούτοις ἀποδιδόντες.

Апсиртъ.

Одну изъ формъ преданія, въ которой Апсиртъ является умерщвленнымъ у алтаря, мы уже указали выше [13]). Но тамъ мы привели только тѣ свидѣтельства, по которымъ убійцею являтся Ясонъ. Что настоящимъ убійцею Апсирта была однако сама Мидія, это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. У Эврипида Ясонъ упрекаетъ Мидію: „*Ты убила брата твоею* [Апсирта] *у алтаря*“, при чемъ замѣчательно, что употребленное здѣсь слово вмѣсто алтаря означаетъ собственно „домашній очагъ“ [14]). По другому преданію, Мидія разорвала Апсирта на куски: „Когда отецъ ея, узнавъ о ея бѣгствѣ съ Ясономъ, погнался за ихъ кораблемъ, то Мидія, видя его приближеніе, *умерщвляетъ брата и, разрѣзавъ на куски, бросаетъ въ море*. Собирая члены своего сына, Эитъ отсталъ въ погони. Вслѣдствіе этого онъ повернулъ назадъ, похоронилъ [тѣ] члены сына, которыя ему удалось спасти, и назвалъ мѣсто [погребенія] Томи [т. е. „куски“] [15]).

Мыслимо ли объяснить иначе эти двѣ редакціи, какъ только тѣмъ, что раньше миѳъ имѣлъ слѣдующій видъ: Мидія умертвила Апсирта у домашняго очага, разрѣзала его тѣло на куски и кинула ихъ въ котелъ съ водою (въ море)? — Что въ послѣдствіи умерщвленіе Апсирта было приписываемо Ясону, это очень естественно: поступокъ казался несравненно менѣе неблаговиднымъ, если онъ былъ совершенъ не родною сестрою Апсирта, Мидіею, а ея мужемъ, Ясономъ [16]).

---

[13]) Стр. 282.

[14]) *Eur.* Med. 1334:

— κτανοῦσα γὰρ δὴ σὸν κάσιν παρέστιον.

[15]) *Apollod.* I, 9, 24: Αἰήτης δὲ ἐπιγνοὺς τὰ τῇ Μηδείᾳ τετολμημένα ὥρμησε τὴν ναῦν διώκειν. ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν πλησίον ὄντα Μήδεια τὸν ἀδελφὸν φονεύει καὶ μελίσασα κατὰ βυθοῦ ῥίπτει. συναθροίζων δὲ Αἰήτης τὰ τοῦ παιδὸς μέλη τῆς διώξεως ὑστέρησε· διόπερ ὑποστρέψας, καὶ τὰ σωθέντα τοῦ παιδὸς μέλη θάψας, τὸν τόπον προσηγόρευσε Τόμους.

[16]) При этомъ случаѣ считаю не лишнимъ указать на нѣсколько варіантовъ растерзанія Апсирта въ вышеупомянутыхъ сказаніяхъ, приведенныхъ *Кёлеромъ* въ *Ос. и Осс.* II, стр. 103 сл. Въ одной *гэльской* сказкѣ дочь исполина *разрѣзываетъ* предъ своимъ бѣгствомъ *яблоко на девять частей* и располагаетъ куски въ различныхъ мѣстахъ дома своего отца. Тотъ, лежа въ кровати, спрашиваетъ: «Вы спите?» «Нѣтъ еще», *отвѣчаютъ куски яблока*. Этимъ отсрочивается на нѣкоторое время преслѣдованіе. Наконецъ, великанъ всё-таки убѣждается, что кровать, въ которой спала дочь съ царевичемъ, порожна, и тогда онъ пускается

Ясонъ, Эсонъ, Пелій.

О всѣхъ трехъ говоритъ сказаніе, что они были *разрѣзаны* Мидіею *на куски и сварены въ котлѣ*. Ясона, своего мужа и Эсона, его отца, она варитъ съ тѣмъ, чтобы возвратить имъ молодость. Что это ей удается, мы должны считать позднѣйшею вставкою; ибо въ то время какъ, напримѣръ, у Овидія *Эсонъ* дѣйствительно молодѣетъ [17]), у Аполлодора онъ *умираетъ*, напротивъ, *во время жертвоприношенія, напившись крови жертвуемаго быка*, причемъ виновникомъ смерти, заставившимъ пить эту кровь, является уже не Мидія, а старикъ Пелій [18]). *Ясонъ* же является у Гигина *погибшимъ отъ самой Мидіи* [19]).

Въ сказаніи о смерти Пелія можно отличить еще и другіе элементы; ибо тутъ, гдѣ Мидія могла бы изображаться дѣйствительною виновницею смерти, она участвуетъ только косвеннымъ образомъ, настоящими же *убійцами Пелія* являются *его собственныя дочери*, хотя въ сказаніи онѣ и изображались въ послѣдствіи совершившими это преступленіе, конечно, не въ зломъ намѣреніи умертвить отца. Смерть Пелія послужила сюжетомъ, дошедшей до насъ только въ незначительныхъ отрывкахъ, трагедіи Эврипида подъ заглавіемъ „Пеліады". Зато мы имѣемъ разказъ Гигина о Пеліадахъ, заимствованный, должно быть, изъ Эврипида. Тутъ мы находимъ нѣкоторыя интересныя черты. Мидія желаетъ отомстить Пелію зато, что онъ подвергалъ жизнь

за ними въ погонь. Въ одномъ гэльскомъ варіантѣ куски яблока замѣняются *шестью булками;* въ другомъ дочь великана кладетъ *три яблока вокругъ дома, четвертое же, въ которомъ находилось сердце великана*, она беретъ съ собою и, во время бѣгства, *заставляетъ свою лошадь растоптать его копытами*. Въ одной *норвежской* сказкѣ отвѣчающіе куски яблока замѣняются *каплями крови*. Въ *шведской* сказкѣ о царевичѣ и Сингаррѣ являются вмѣсто нихъ *три куклы*, сдѣланныя изъ тряпокъ и *намазанныя кровью отъ мизинца* Сингорры. Въ другой шведской сказкѣ великану *отвѣчаютъ слюни* его дочери. Такъ и въ нѣкоторыхъ *нѣмецкихъ* сказкахъ и въ одной *венгерской* дочь *плюетъ въ трехъ мѣстахъ* отцовскаго дома, и послѣ ея бѣгства отвѣчаютъ слюни. Въ другихъ же сказкахъ являются тоже *отвѣчающія капли крови*.—Интересно было бы прослѣдить мотивы, вслѣдствіе которыхъ появились всѣ эти измѣненія

[17]) *Ov.* Met VII, 287 сл.

[18]) *Apollod.* I, 9, 27, 1: Πελίας δὲ ἀπογνοὺς τὴν ὑποστροφὴν τῶν Ἀργοναυτῶν τὸν Αἴσονα κτείνειν ἤθελεν· ὁ δὲ αἰτησάμενος ἑαυτὸν ἀνελεῖν, θυσίαν ἐπιτελῶν ἀδεῶς, τὸ τοῦ ταύρου αἷμα σπασάμενος ἀπέθανεν.

[19]) *Hyg* Fab. 25; см. ниже, прим. 26.

Ясона столь многимъ опасностямъ, посылая его въ Колхиду за золотымъ руномъ. Сейчасъ послѣ своего прибытія изъ Колхиды въ Іолкъ, она, оставивъ мужа вблизи города, отправляется сама въ домъ старика Пелія и, *принявъ видъ жрицы Артемиды*, уговариваетъ дочерей его, Писидику и Ипоѳою, *зарѣзать отца и сварить въ котлѣ*, обѣщая оживить его въ видѣ юноши. Въ доказательство своего искусства она зарѣзываетъ и варитъ стараго барана и дѣлаетъ его опять молодымъ. За тѣмъ *дочери сами зарѣзываютъ отца* и исполняютъ всё по ея словамъ, но, видя себя, наконецъ, обманутыми, убѣгаютъ изъ отечества [20]). Разказъ объ умерщвленіи отцовъ дочерьми встрѣчается еще нѣсколько разъ въ греческой миѳологіи. На островѣ *Лимнѣ* женщины убиваютъ своихъ отцовъ и мужей [21]). Къ этому же разряду миѳовъ слѣдуетъ отнести и сказаніе о *Скиллѣ*, лишившей своего отца, Ниса, *краснаго волоса*, т. е. жизни [22]).

Въ разказѣ Гигина о Пеліадахъ особенно важно, что Мидія является *жрицею Артемиды*. Значитъ, человѣческія жертвоприношенія въ культѣ Артемиды сопровождались нѣкогда подобными пріемами. Замѣчательно, что *Ифигенія*, служащая въ греческихъ преданіяхъ какъ бы олицетвореніемъ культа Артемиды, является у Ликофрона „старухою, принявшею страшный видъ и сидящею у жертвенныхъ сосудовъ, умывальныхъ чашъ и Аидова котла, вскипающаго отъ пламени, которое она, черная, вздуваетъ, *кидая туда мясо мертвыхъ людей для варки*“ [23]).

Креонтъ и Главка.

По Эврипиду, Ясонъ прибываетъ съ Мидіею въ Коринѳъ и, проживши тамъ десять лѣтъ, прогоняетъ Мидію и женится на Главкѣ, дочери Креонта. Мидія мститъ тѣмъ, что посылаетъ молодой женѣ въ подарокъ *платье и вѣнецъ, пропитанные ядомъ*. Надѣвши ихъ,

---

[20]) *Hyg.* Fab. 24; ср. *Ov.* Met. VII, 297—349.

[21]) *Apollod.* I, 9, 17, 2.

[22]) *Apollod.* III, 15, 8. 2.

[23]) *Lycophr.* Cass. 195:

— καὶ τὴν ἄφαντον εἶδος ἠλλοιωμένην
γραῖαν, σφαγείων ἠδὲ χερνίβων πέλας,
Ἅιδου τε παφλάζοντος ἐκ βυθῶν φλογὶ
κρατῆρος, ὃν μέλαινα ποιφύξει φθιτῶν
σάρκας λεβητίζουσα δαιταλουργίᾳ.

Главка пожирается ядомъ вмѣстѣ съ прибѣгающимъ на помощь отцемъ [24]). Аполлодоромъ упоминается только *отравленный плащъ*, отъ котораго сгараютъ Главка и Креонтъ (πυρὶ λάβρῳ καταφλέγει) [25]). У Гигина же говорится только о *золотомъ ядовитомъ вѣнцѣ*, принявши который, Креуса (вм. Главки) сгараетъ вмѣстѣ съ Креонтомъ и Ясономъ. Отъ этого загарается весь дворецъ; Мидія умерщвляетъ сыновей, которыхъ имѣла отъ Ясона, и убѣгаетъ [26]). Наконецъ, у Діодора Мидія просто *поджигаетъ дворецъ* [27]). Видя въ этихъ свидѣтельствахъ полнѣйшую послѣдовательность измѣненій миѳа, мы должны, слѣдовательно, признать, что въ старшемъ изъ нихъ, то-есть, у Эврипида, миѳъ сохранился въ болѣе первоначальной формѣ. Но если мы только всмотримся повнимательнѣе въ его разказъ, то окажется, что и онъ самъ, въ свою очередь, есть только измѣненіе еще болѣе первобытнаго разказа о *растерзаніи* Главки и Креонта. Дѣйствіе яда обнаруживается тѣмъ, что „мясо стекало съ костей какъ смола“ [28]). Къ тѣлу Креонта, обнимавшаго умершую Главку, прилипаетъ платье ея, и, „когда онъ желаетъ оторвать его силою, онъ *сдираетъ и ветхое мясо свое съ костей*“ [29]).

Слѣдовательно и въ этомъ сказаніи, точно такъ же какъ и въ сказаніи объ Ираклѣ [30]), пропитанное ядомъ платье замѣняетъ только растерзаніе. Что въ сказаніи говорилось первоначально и о варкѣ въ котлѣ, это мы видимъ изъ извѣстія Павсанія объ источникѣ, подъ на-

---

24) *Eur*. Med. 1156—1219.

25) *Apollod*. I, 9, 28, 3.

26) *Hyg*. Fab. 25: - Medea... coronam ex venenis fecit auream eamque muneri filios suos jussit novercae dare. Creusa, munere accepto, cum Jasone et Creonte conflagravit. Medea, ubi regiam ardere vidit, natos suos ex Jasone, Mermerum et Pheretem interfecit et profugit ex Corintho.

27) *Diod. Sic*. IV, 54: — τὴν δὲ Μήδειαν... εἰς μὲν τὰ βασίλεια νυκτὸς εἰσελθεῖν ἀλλοιώσασαν τοῖς φαρμάκοις τὴν αὑτῆς (sic.) ὄψιν (—очевидно искаженный остатокъ Эврипидова разказа о вѣнцѣ—), καὶ τὴν οἰκίαν ὑφάψαι, ῥίζιόν τι προσθεῖσαν, εὑρημένον μὲν ὑπὸ Κίρκης τῆς ἀδελφῆς, δύναμιν δ' ἔχον, ἐπὰν ἐξαφθῇ, δυσκατάσβεστον.

28) *Eur*. Med. 1200:

— σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων ὥστε πεύκινον δάκρυ
γναθμοῖς ἀδήλοις φαρμάκων ἀπέρρεον...

29) *Тамъ же*, 1226:

— εἰ δὲ πρὸς βίαν ἄγοι
σάρκας γεραιὰς ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων.

30) См. выше, стр. 327 сл.

званіемъ „источникъ Главки“, въ которомъ, по народному преданію, Главка искала спасенія отъ яда Мидіи [31]).

§ 30.

Сказанія о матеряхъ, умертвившихъ своихъ дѣтей.

Выше мы уже разсмотрѣли нѣсколько сказаній, въ которыхъ виновницею смерти ребенка является родная мать [1]). Но первоначальный видъ этихъ сказаній приходилось возстановлять отчасти при помощи сравненія съ другими миѳами, отчасти же на основаніи сличенія различныхъ редакцій между собою. Тогда причиною умерщвленія являлся каннибализмъ. Въ слѣдующихъ же сказаніяхъ разказъ о каннибализмѣ сохранился фактически; но зато они подверглись иного рода сильнымъ измѣненіямъ, при чемъ, конечно, и мотивы поступка являются искаженными.

Прокна, Аидона (Итій).

Содержаніе сказанія объ *Итіи* заключается, по Аполлодору, въ слѣдующемъ. *Тирей*, мужъ *Прокны*, дочери аѳинскаго царя Пандіона, влюбляется въ сестру своей жены, *Филомилу*, и женится на ней, убѣдивъ её, что Прокна померла. Потомъ онъ *отрѣзываетъ ей языкъ*, чтобы она не могла увѣдомить Прокну о своемъ замужествѣ. Но Филомила увѣдомляетъ её вышитыми на платьѣ знаками о поступкѣ Тирея. Послѣдняя, чтобы отомстить ему за свою сестру, *зарѣзываетъ собственнаго сына* Итія, рожденнаго отъ Тирея, *жаритъ его, подноситъ отцу мясо вмѣсто пищи* и убѣгаетъ вмѣстѣ съ сестрою. Узнавши о совершенномъ преступленіи, Тирей *преслѣдуетъ* ихъ *съ топоромъ*. Наконецъ, Зевсъ превращаетъ Тирея въ потатуйку, Прокну въ соловья, а Филомилу въ ласточку [2]). Мотивомъ здѣсь является месть.

---

[31]) *Paus.* II, 3, 6:—κρήνη καλουμένη Γλαύκης· ἐς γὰρ ταύτην ἔρριψεν αὑτήν, ὡς λέγουσι, τῶν Μηδείας ἔσεσθαι φαρμάκων τὸ ὕδωρ νομίζουσα ἴαμα.

[1]) См. выше: „*Пенѳей*“, стр. 311 слл.; „*Иппасъ*“, стр. 316 слл.; „*Дѣти Мидіи*“, стр. 332 слл.—Мимоходомъ было уже замѣчено, что и сказаніе о *Мелеагрѣ* относится, по всему вѣроятію, сюда же, стр. 328.

[2]) *Apollod.* III, 14, 8:—ἡ δὲ [Πρόκνη]... κτείνει τὸν παῖδα Ἴτυν, καὶ καθεψήσασα Τηρεῖ δεῖπνον ἀγνοοῦντι παρατίθησι· καὶ μετὰ τῆς ἀδελφῆς διὰ ταχέων ἔφυγε. Τηρεὺς δὲ αἰσθόμενος, ἁρπάσας πέλεκυν ἐδίωκεν...

Подобнымъ образомъ разсказываютъ *Ираклитъ, Кононъ* и *Ливаній*: *Heraclit.*

Тотъ же самый мотивъ мы находимъ и въ слѣдующемъ варіантѣ этого сказанія, который сохранился въ „Превращеніяхъ“ Антонина Либерала. Дочь Пандарея, *Аидона* („соловей“), вышедши замужъ за *Политехна* („многоискуснаго“), родила ему сына, Итія. Между тѣмъ Политехнъ изнасиловалъ сестру ея, *Хелидону* („ласточку“). Обѣ сестры мстятъ ему тѣмъ, что разрѣзываютъ Итія на куски, варятъ его въ котлѣ и поручаютъ знакомому *сосѣду*, чтобы онъ подалъ отцу изготовленнаго сына на столъ, сами же убѣгаютъ. Политехнъ же, узнавши, что онъ ѣлъ мясо своего сына, преслѣдуетъ ихъ. Въ послѣдствіи Зевсъ превращаетъ ихъ въ птицъ: Политехна въ пеликана (πελεκᾶν), потому что ему, какъ занимавшемуся плотничьимъ искусствомъ, Ифэстъ подарилъ *топоръ* (πέλεκυς); Аидону — въ соловья, Хелидону же въ ласточку [3]). — Относительно появленія въ этомъ варіантѣ „сосѣда“, мы сейчасъ же можемъ замѣтить, что оно мотивировано, по всему вѣроятію, желаніемъ выставить болѣе вѣроятнымъ спасеніе женщинъ отъ преслѣдованія Политехна, который могъ бы убить ихъ на мѣстѣ, если бы онѣ сами поднесли ему ребенка.

Въ Одиссеѣ упоминается только мимоходомъ о превращенной въ соловья дочери Пандарея, которая оплакиваетъ *Итила* (уменьшительное отъ Итія?), умерщвленнаго ею *„по глупости* (δι' ἀφραδίας)“ [4]). Очевидно, что тутъ нарочно обойдены подробности грубаго сказанія. Тѣмъ не менѣе, не смотря на отрывочность замѣчанія Одиссеи, мы въ немъ однако находимъ одно очень для насъ важное указаніе, которымъ воспользуемся. Что̀ бы ни подразумѣвалось подъ словами: „по глупости“, во всякомъ случаѣ очевидно, что подъ ними не могъ быть понимаемъ тотъ мотивъ, который находится у Аполлодора и Антонина, именно, мотивъ мести. Напирать на указаніе Одиссеи мы въ правѣ, потому что оно сдѣлано только мимоходомъ. Если бы поэтъ имѣлъ предъ собою сказаніе, въ которомъ говорилось о мести, и если бы эта послѣдняя казалась ему слишкомъ неблаговиднымъ мотивомъ поступка, то онъ долженъ былъ бы или совсѣмъ не упоминать ничего объ этомъ мотивѣ или же изложить всё сказаніе по своему, какъ онъ самъ его понималъ. Если всѣ знали, что мотивомъ была месть,

---

De incredib. 35=*Westermann*, Μυθογράφοι, стр. 319; *Conon*. Narr. 31=*Westerm*. стр. 137; *Liban*. Narr. 12=*Westerm*. стр. 382. По Конону, *Тирей узнаетъ о преступленіи отъ самой Прокны;* по Ливанію, она *показываетъ ему оконечности съѣденнаго ребенка:* τὰ ἀκρότατα δείξασα.

[3]) *Antonin. Lib.* 11.

то нелѣпо было ограничиться замѣчаніемъ: „Она сдѣлала это по глупости!"

Въ схоліяхъ къ указанному мѣсту Одиссеи мы находимъ четыре разказа объ Итіѣ или Итилѣ. Во всѣхъ мать его, Аидона, является женою *Зита*, который въ сказаніяхъ является, какъ извѣстно, сыномъ Зевса и братомъ Амфіона, Ніовина мужа. По одному разказу, причиною дѣтоубійства Аидоны является *зависть*, что у Ніовы было шестеро сыновей, въ то время какъ у нея самой было ихъ только *двое* (sic.). Аидона убиваетъ Итила *по ошибкѣ*, вмѣсто старшаго сына Ніовы [5]). Въ двухъ другихъ разказахъ повторяется въ сущности то же самое, съ тѣмъ только различіемъ, что у Аидоны является всего только одинъ сынъ. Замѣчательно только, что въ одномъ изъ нихъ упоминается еще о томъ, что Зитъ *преслѣдовалъ* её за убіеніе сына [6]). Во всѣхъ этихъ разказахъ Аидона превращается въ соловья по своему собственному желанію. Что тутъ мы имѣемъ не первоначальную форму сказанія, это достаточно явствуетъ изъ того, что̀ мы уже говорили выше о подобныхъ убійствахъ, совершенныхъ будто бы не нарочно.

Но одинъ разказъ въ этихъ схоліяхъ представляетъ новыя, очень интересныя данныя, не смотря на то, что̀ передается въ чрезвычайно сжатой формѣ: „Аидона же, вышедши за мужъ за Зита, и *убивши сына Амфіонова, зарѣзала также и своего собственнаго сына, Итія, побоявшись (гнѣва) жены* (Амфіона, т. е. Ніовы), и предупреждая (такимъ образомъ) мщеніе прогнѣванной (женщины [7])".

Очевидно, что по крайней мѣрѣ всѣ четыре разказа въ схоліяхъ Одиссеи вытекаютъ изъ одного источника. Но въ одномъ изъ нихъ говорится объ убіеніи *двухъ* дѣтей. Какъ объяснить это? Можетъ быть это только позднѣйшая вставка? Можетъ быть убіеніе сына Ніовы появилось только для того, чтобы мотивировать убіеніе собственнаго

---

[4]) *Odyss.* XIX, 518 сл.

[5]) *Schol. Odyss.* къ ук. м., ed. *Buttmann*, стр. 518: Ἴτυλον δὲ ἡ μήτηρ Ἀηδὼν ἀποκτείνει διὰ νυκτὸς, δοκοῦσα εἶναι τὸν Ἀμφίονος παῖδα, ζηλοῦσα τὴν τοῦ προειρημένου γυναῖκα, ὅτι ταύτῃ μὲν ἦσαν ἓξ παῖδες, αὐτῇ δὲ δύω.

[6]) *Тамъ же*, стр. 517, гдѣ, для пополненія одного изъ разказовъ, Буттманнъ указываетъ на *Эвстаѳія*, стр. 710,13 (по которому изданію?), котораго въ данную минуту я не имѣлъ подъ рукою.

[7]) *Тамъ же*:—ἀλλ' ἡ μὲν Ἀηδὼν Ζήθῳ γαμηθεῖσα, καὶ κτείνασα τὸν Ἀμφίονος υἶον, φόβῳ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τὸν ἴδιον υἶον Ἴτυν ἔσφαξε, προλαβοῦσα τὴν ἐκ τῆς δυσμενοῦς κόλασιν.

ребенка? Это быть не можетъ! Я, по крайней мѣрѣ, не знаю ни одного примѣра во всей греческой миѳологіи, чтобы столь неблаговидный разказъ былъ позднѣйшею вставкою. Но можетъ быть мы имѣемъ тутъ смѣшеніе двухъ различныхъ сказаній? Это тоже не вѣроятно, особенно потому, что еще и въ другомъ варіантѣ говорится о *двухъ ребенкахъ*, гдѣ они оба являются, впрочемъ, сыновьями Аидоны. Это обстоятельство, находящееся въ разногласіи съ другими сказаніями, особенно важно тѣмъ, что въ самомъ разказѣ мы не находимъ никакихъ данныхъ, вслѣдствіе которыхъ появленіе другаго сына Аидоны могло бы казаться выдумкою разказчика для объясненія какой нибудь черты миѳа.

Итакъ, то сказаніе, которое послужило источникомъ этихъ четырехъ варіантовъ, содержало, должно быть, слѣдующіе моменты:

Мужчина и двѣ женщины; *убіеніе двухъ дѣтей*, при чемъ по крайней мѣрѣ одинъ ребенокъ *убивается собственною матерью*; *преслѣдованіе одной женщины мужчиною; превращеніе женщины въ птицу*.

Дальше, если мы сравнимъ между собою вышеприведенные разказы Аполлодора и Антонина Либерала, то окажется, что общая имъ форма заключала въ себѣ слѣдующіе моменты:

Мужчина въ сожительствѣ съ двумя сестрами; убіеніе одного ребенка собственною матерью; съѣденіе ребенка мужчиною; *преслѣдованіе двухъ женщинъ мужчиною съ топоромъ*; *превращеніе женщины въ птицу* (ибо прочія превращенія носитъ явный отпечатокъ позднѣйшаго происхожденія)

Теперь представляется самый затруднительный вопросъ: имѣемъ ли мы достаточное основаніе сравнивать между собою эти двѣ добытыя нами формы? Быть можетъ сходство въ нихъ только случайное? Быть можетъ мы имѣемъ въ нихъ не два варіанта одного и того же разказа, а два различныхъ сказанія, уподобившихся другъ другу только въ послѣдствіи? Въ такомъ случаѣ, мнимая основная форма, которую мы возстановимъ помощью сравненія не сродныхъ данныхъ, будетъ лишена всякаго основанія. Дѣйствительно, въ возстановленныхъ нами двухъ формахъ сказанія мы не находимъ убѣдительныхъ указаній сродства. Что въ нихъ повторяется то же самое имя Итія или Итила, это само собою еще ничего не доказываетъ, особенно въ виду того, что относительно прочихъ именъ онѣ расходятся. Превращеніе въ птицъ встрѣчается въ слишкомъ многихъ сказаніяхъ, чтобы могло служить убѣдительнымъ доказательствомъ сродства. Наконецъ, преслѣдованіе за убійство столь естественнымъ образомъ вытекаетъ изъ прочихъ

данныхъ, что, по крайней мѣрѣ въ одной изъ формъ, оно могло появиться самостоятельно въ видѣ позднѣйшей вставки. Если мы устранимъ всѣ эти моменты, то получимъ двѣ формы, которыя окажутся очень *непохожими* другъ на друга:

1) *Мужчина и двѣ женщины* (жена его и чужая); *двойное дѣтоубійство*, при чемъ представляются три возможности: или обѣ матери убиваютъ каждая по ребенку, или одна изъ нихъ убиваетъ одного своего и одного чужаго ребенка, или, наконецъ, одна изъ нихъ убиваетъ двухъ сыновей принадлежавшихъ ей же самой.

2) *Мужчина въ сожительствѣ съ двумя сестрами*; *убіеніе одного ребенка собственною матерью*; *съѣденіе ребенка мужчиною*; *преслѣдованіе одной женщины мужчиною съ топоромъ*.

Изъ этого затрудненія выводитъ насъ одно обстоятельство, кажущееся на первый взглядъ очень неважнымъ. Мы видѣли, что у Аполлодора и у Антонина Либерала упоминается *топоръ*. Разказъ о немъ успѣлъ въ этихъ двухъ варіантахъ принять столь различный видъ, что является необходимость признать, что уже въ очень древнія времена этотъ топоръ игралъ, должно быть, замѣчательную роль въ первоначальномъ сказаніи. Это даетъ намъ возможность привести для сравненія еще одно сказаніе, именно объ Иппасѣ, сохранившееся у Плутарха [8]).

Плутархъ, разказавши, какъ три сестры растерзали и съѣли ребенка, принадлежавшаго одной изъ нихъ, и какъ ихъ мужья были огорчены этимъ поступкомъ, продолжаетъ о женщинахъ, происшедшихъ будто изъ роду этихъ каннибалокъ: „Ежегодно, во время празднества Агріоній, онѣ *должны бѣжать и преслѣдуются жрецомъ Діониса съ мечемъ въ рукахъ*. Жрецъ имѣетъ право убить, если которую изъ нихъ поймаетъ, что̀ и сдѣлалъ въ нашемъ вѣкѣ жрецъ Зоилъ. За это онъ однако приплатился" и т. д. [9]). Значитъ и въ сказаніи говорилось, должно быть, о преслѣдованіи женщинъ мужчиною съ мечемъ въ рукахъ. Иначе не существовало бы ровно ни какой связи между сказаніемъ о каннибалкахъ, дочеряхъ Минія, и тою ролью, которую играли ихъ потомки въ празднествѣ Агріоній. Теперь къ двумъ

---

[8]) См. выше, стр. 316.

[9]) *Plut.* Quaet. Graec. 38: καὶ γίνεται παρ' ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος. ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν καὶ ἀνεῖλεν ἐφ' ἡμῶν Ζωΐλος ὁ ἱερεύς. ἀπέβη δ' εἰς οὐδὲν χρηστὸν κ. τ. λ.

выше приведеннымъ формамъ сказанія мы можемъ прибавить еще слѣдующую.

3) *Мужчина* (безъ сомнѣнія одинъ) *въ сожительствѣ съ тремя сестрами; убіеніе и растерзаніе одного ребенка собственною матерью; съѣденіе ребенка тремя сестрами; преслѣдованіе сестеръ мужчиною съ топоромъ* (съ мечемъ).

№ 2 и № 3 суть, очевидно, варіанты одного и того же сказанія. Тогда становится вѣроятнымъ, что и № 1, занимающій по своему содержанію середину между ними, принадлежитъ къ числу варіантовъ того же самаго сказанія. Теперь изъ этихъ трехъ варіантовъ, мы легко можемъ, помощью тѣхъ пріемовъ, которые мы уже не разъ прилагали въ подобныхъ случаяхъ, возстановить слѣдующую основную форму.

Мужчина и три сестры, на которыхъ онъ женатъ, пожираютъ своихъ дѣтей. Потомъ мужчина пожираетъ (или хочетъ пожрать) и одну изъ своихъ женъ. Прочія (или всѣ вмѣстѣ) спасаются бѣгствомъ.

Изъ этой формы всѣ приведенные варіанты вытекаютъ съ такою легкостью, и всѣ измѣненія въ нихъ являются произошедшими столь естественнымъ образомъ, что я считаю лишнимъ останавливаться на этомъ. Въ оправданіе моего вывода укажу только, что, особенно между германскими сказками и сказаніями, встрѣчаются разказы о „разбойникѣ", который „зарѣзываетъ" одну изъ двухъ сестеръ и живетъ съ другою какъ съ женою, умерщвляя рожденныхъ отъ нея дѣтей [10]).

Прежде чѣмъ перейдемъ къ слѣдующему сказанію, позволю себѣ обратить мимоходомъ вниманіе читателя на одну очень грубую черту, сохранившуюся въ разсмотрѣнномъ сказаніи у Антонина Либерала. Когда Политехнъ узналъ о поступкѣ своихъ женъ, онъ погнался за ними до самаго дома отца ихъ, Пандарея; тутъ слуги этого послѣдняго связываютъ его, *намазываютъ ему тѣло медомъ* и бросаютъ его въ поле, *на съѣденіе мухамъ*. Аидона, пожалѣвши его, отгоняетъ мухъ отъ его тѣла, но зато отецъ ея и братъ, увидавши это, чуть не убиваютъ ее [11]). Мы бы не повѣрили, что въ Греціи существовало когда

[10]) Ср. напр. *Kuhn u. Schwartz*, Norddeutsche Sagen, Märchen u. Gebräuche (1848), сказаніе № 186, стр. 159 сл. и № 279, стр. 249 сл. со сказкою № 4, стр. 326 слл.

[11]) *Antonin. Liberal.* 11: — καὶ αὐτὸν... συνέλαβον καὶ ἔδησαν ἀφύκτῳ δεσμῷ... καὶ τὸ σῶμα ἐναλείψαντες μέλιτι κατέβαλον εἰς τὰ ποίμνια· καὶ Πολύτεχνον μὲν αἱ μυῖαι προσίζουσαι ἐλυμαίνοντο· Ἀηδὼν δὲ οἰκτείρασα πρὸς τὴν παλαιὰν φιλίαν, ἀπεῖργεν ἐκ τοῦ Πολυτέχνου τὰς μυίας, ἐπεὶ δὲ αὐτὸ κατεφωράθησαν [?] οἱ γονεῖς τε καὶ ὁ ἀδελφός, μισήσαντες ἐνεχείρησαν ἀποκτεῖναι κ. τ. λ.

либо столь варварское наказаніе, если бы оно не подтверждалось отрывкомъ изъ Эліана, сохранившимся у Свиды. Тутъ мы читаемъ, что въ критскомъ городѣ Ликтѣ (Λύκτος) былъ однажды изданъ законъ, въ которомъ было сказано между прочимъ: „Если же кто либо изъ нихъ (т. е. Эпикурейцевъ) осмѣлится прійти сюда, презирая законъ (воспрещающій это), *то да будетъ онъ привязанъ къ бревну у судилища на двадцать дней, нагой, обливаемый мёдомъ и молокомъ, чтобы служить пищею пчеламъ и мухамъ, и да съѣдятъ онѣ его въ сказанное время. Если же послѣ этого времени онъ останется еще живъ, то да будетъ брошенъ со скалы, одѣтый въ женскую одежду*“ [12]).

Арпалика (Пресвонъ).

Чтобы не останавливаться долго на этомъ сказаніи, я приведу прежде найденную мною основную форму его и передамъ за тѣмъ дошедшія до насъ сказанія объ Арпаликѣ, которыя я считаю простыми видоизмѣненіями его.

Отецъ пожираетъ ребенка, прижитаго имъ съ своею собственною дочерью; за тѣмъ онъ пожираетъ и самую дочь.

Въ схоліяхъ къ Иліадѣ, при случаѣ объясненія упоминаемой Омиромъ птицы Халкиды (родъ ястреба?), говорится между прочимъ: „Нѣкоторые утверждаютъ, что она (Халкида) есть *Арпалика* (т. е. произошла вслѣдствіе превращенія послѣдней въ птицу), которая, *будучи изнасилована Периклименомъ, сварила сына, Пресвона, и поднесла ему*; или же (утверждаютъ), что она *совокупилась съ Зевсомъ*, и что въ птицу она была превращена Ирою“ [13]).—Имя Периклимена (=πολύκλυτός), „*Многославный*“, совпадаетъ по значенію съ *Полифимомъ*, въ которомъ слѣдуетъ, кажется, видѣть одно изъ древнѣйшихъ

---

[12]) *Suid.* s. v. Ἐπίκουρος (= v. κυφών): ἐαν δὲ τις ἀφίκηται θρασυνόμενος καὶ τὰ ἐκ τοῦ νόμου παρ' οὐδὲν ποιήσεται, δεδέσθω ἐν κύφωνι πρὸς τῷ ἀρχείῳ ἡμερῶν εἴκοσιν ἐπιρρεόμενος μέλιτι γυμνὸς καὶ γάλακτι, ἵνα ᾖ μελίτταις καὶ μυίαις δεῖπνον, καὶ ἀναλώσωσι χρόνῳ τῷ προειρημένῳ αὐτόν· τούτου γε μὴν διελθόντος, ἐὰν ἔτι περιῇ, κατὰ κρημνοῦ ὠθείσθω στολὴν γυναικείαν περιβληθείς.

[13]) *Schol. Iliad.* XIV, 291: τινὲς δέ φασιν αὐτὸν [κύμινδιν=χαλκίδα] εἶναι Ἁρπαλύκην, ἣ μιγεῖσα τῷ Περικλυμένῳ κατὰ βίαν ἑψήσασα τὸν υἱὸν Πρέσβωνα παρέθηκεν αὐτῷ. ἢ ὅτι Διὶ συνῆλθεν, Ἥρα δὲ ὠρνίθωσεν αὐτήν.

названій Зевса [14]). По этому, не лишено значенія, что сказаніе упоминало, какъ мы видимъ, о сношеніяхъ Арпалики съ Зевсомъ. Что Периклименъ есть никто иной, какъ самъ Зевсъ, это явствуетъ изъ сказанія о борьбѣ Иракла съ Перикліменомъ: по Гигину Периклименъ спасается отъ Иракла, превратившись въ *орла*, т. е. въ птицу Зевса [15]).

Изъ Эвстаѳія мы знаемъ, что Арпалика *родила Пресвона отъ роднаго отца* [16]).

У Парѳенія Арпалика является дочерью *Климена* и *Эпикасты*. Клименъ влюбляется въ свою дочь и совокупляется съ нею подъ чужимъ видомъ, такъ что Арпалика не знаетъ, что имѣетъ сношенія съ роднымъ отцемъ. Потомъ онъ выдаетъ её за мужъ за *Аластора*, но вслѣдъ за тѣмъ похищаетъ её обратно и живетъ съ нею уже не скрываясь больше. Обиженная этимъ Арпалика зарѣзываетъ своего младшаго брата и угощаетъ отца мясомъ его на пиршествѣ во время какого то празднества, въ которомъ участвовалъ весь народъ [17]). Клименъ является царемъ Аргійскимъ, сыномъ *Телея*.

У Гигина, въ перечнѣ *отцовъ*, *„которые убили своихъ дочерей“*, мы читаемъ: „Клименъ, сынъ *Инея* (Схинея?),—Арпалику зато, что она подала на столъ его собственнаго сына“ [18]). Въ иномъ перечнѣ тѣхъ, *„которые съѣли своихъ сыновей“*, упоминается о Клименѣ, сынѣ *Схинея*, что онъ *съѣлъ сына, котораго ему родила дочь его Арпалика* [19]).

Относительно содержанія сказанія объ Арпаликѣ, прошу сравнить

---

[14]) См. выше, стр. 271 сл.

[15]) *Hyg*. Fab. 10. Hercules cum Pylum expugnaret Neleum interfecit et filios ejus decem, undecimus autem *Periclymenus* beneficio Neptuni avi *in aquilae effigiem commutatus mortem effugit*. Что здѣсь Периклименъ является сыномъ Нилея, это конечно, ничего не мѣшаетъ правильности нашей догадки.

[16]) *Eustath*. ed. Rom. стр. 986, 38.

[17]) *Parthen*. Narr. amat. 13:—ἀναφανδὸν αὐτῇ ἐμίσγετο. ἡ δὲ δεινὰ καὶ ἔκνομα πρὸς τοῦ πατρὸς ἀξιοῦσα πεπονθέναι τὸν νεώτερον ἀδελφὸν κατακόπτει, καὶ τινος ἑορτῆς καὶ θυσίας παρ' Ἀργείοις τελουμένης, ἐν ᾗ δημοσίᾳ πάντες εὐωχοῦνται (это обстоятельство важно при сравненіи съ сказаніемъ о Загреѣ), καὶ τότε σκευάσασα τὰ κρέα τοῦ παιδὸς παρατίθησι τῷ πατρί.

[18]) *Hyg*. Fab. 238: Qui filias suas interfecerunt: — Clymenus [Sch]oenei filius Harpalycen quod ei filium suum in epulis apposuit.

[19]) *Hyg*. Fab. 246: Qui filios suos in epulis consumpserunt:—Clymenus Schoenei filius ex Harpalyce filia filium suum. Cp. fab. 239, 242, 255, гдѣ *Мавр. Шмидтъ*, въ своемъ изданіи, вм. *Oenei* и *Caenei* всюду возстановляетъ Schoenei. Замѣтимъ, что у Аполлодора упоминается о Клименѣ, сынѣ *Инея*, царя Калидонскаго, брата *Дїаниры* и *Мелеагра, Apollod*. I, 8, 1.

съ нимъ сказаніе о поглощеніи Зевсомъ Митиды, прежде чѣмъ она успѣла родить ему сына, а также сказаніе о Загреѣ и Пенѳеѣ. Я самъ не успѣлъ еще достаточно уяснить себѣ связь и зависимость этихъ сказаній другъ отъ друга. Во всякомъ же случаѣ, мнѣ кажется несомнѣннымъ, что убіеніе Арпалики своимъ собственнымъ отцомъ не можетъ считаться только позднѣйшею вставкою. Это заставляетъ меня сравнивать ее съ Ино, женою Аѳаманта, откуда вытекаетъ, что Арпалика была не только убита, но и сварена и съѣдена такъ же точно, какъ и ея сынъ [20]).

§ 31.

Танталъ и его потомство.

Вездѣ мы смотрѣли на первоначальную форму сказанія, послужившую для выраженія какой бы то ни было позднѣйшей идеи, какъ на нѣчто самостоятельное, не лишенное своего рода содержанія. Этимъ содержаніемъ являются бытовыя стороны народа. Другими словами, мы исходили отъ предположенія, что не только старинныя выраженія и обороты, но даже и цѣлые разказы продолжали существовать, не смотря на то, что мало по малу лишались иногда совершенно своего прежняго значенія въ глазахъ народа.

Не обращая, слѣдовательно, особеннаго вниманія на частное приложеніе отдѣльныхъ миѳовъ, мы, конечно, не можемъ приписывать большаго значенія тѣмъ миѳическимъ именамъ, съ которыми связано извѣстное преданіе. Эти имена имѣютъ для насъ только второстепенное значеніе. Одна и та же основная форма преданія можетъ быть приложена къ различнымъ именамъ, можетъ быть локализована въ различныхъ мѣстностяхъ, и можетъ служить для выраженія очень различныхъ идей. Тѣмъ не менѣе, имена не вполнѣ лишены для насъ значенія. Въ то время какъ, съ одной стороны, очень даже сходныя на видъ преданія могутъ вытекать изъ различныхъ основныхъ формъ, мы находимъ, съ другой стороны, вѣроятнымъ, что иногда очень различныя на видъ сказанія вытекаютъ на самомъ дѣлѣ изъ одного и того же источника, если только они связаны съ тѣми же именами. Имена служатъ, такимъ образомъ, болѣе вѣрнымъ указаніемъ на срод-

---

[20]) Ср. выше, стр. 324.

ство преданій, чѣмъ внутреннее сходство содержанія. Вслѣдствіе отсутствія этого указанія, мы были принуждены отказываться иногда отъ сравненій, кажущихся на видъ очень основательными. Напротивъ, другія сказанія, какъ напр., сказанія о Мидіѣ, будучи внѣшнимъ образомъ соединены въ одно цѣлое, и при томъ представляя, конечно, внутреннюю вѣроятность сродства, могли быть сравниваемы между собою съ большею смѣлостью, и это сравненіе давало, какъ мнѣ кажется, удовлетворительный результатъ. Подобнымъ комплексомъ родныхъ миѳовъ являются, какъ увидимъ, и сказанія о Танталѣ и Танталидахъ.

Какъ Зевсъ является то съѣденнымъ своимъ отцомъ, Кроиомъ, то съѣдающимъ своего сына, Загрея; какъ Ираклъ является то растерзаннымъ, то растерзывающимъ; какъ Ахиллъ изображался нѣкогда связаннымъ съ человѣческими жертвоприношеніями то какъ дѣйствующее, то какъ страдающее лицо: такъ же точно и имя Тантала связано двоякимъ, противоположнымъ образомъ съ воспоминаніями о каннибализмѣ. Танталъ является то съѣдающимъ своего сына, Пелопа, то самъ съѣдается своимъ отцомъ, Ѳіестомъ (который, впрочемъ, въ дошедшихъ до насъ сказаніяхъ является самъ внукомъ этого Тантала).

Вообще, самыя дикія воспоминанія связаны тѣснѣйшимъ образомъ съ цѣлымъ родомъ Тантала:—*Танталъ* угощаетъ боговъ мясомъ своего сына, Пелопа; — *Пелопъ* убиваетъ своего сына, *Хрисиппа* [1]); по инымъ сказаніямъ, Хрисиппа кидаютъ его братья, Атрей и Ѳіестъ, въ колодезь (т. е. въ котелъ) [2]);—*Атрей*, сынъ Пелопа, убиваетъ, конечно ненарочно, своего сына, *Плисѳена*;—*Ѳіестъ*, другой сынъ Пелопа съѣдаетъ своего сына, *Тантала* (и Плисѳена);—*Эгисѳъ*, сынъ Ѳіеста, убиваетъ своего дядю, Атрея, во время жертвоприношенія, а также умерщвляетъ, по всему вѣроятію, и своего отца, Ѳіеста, въ темницѣ, въ городѣ Микинахъ;—*Ипподамія*, жена Пелопа, умерщвляетъ своихъ жениховъ и выставляетъ ихъ головы, какъ настоящая каннибалка, надъ дверью своего дома, и т. п.

Поэтому, чрезвычайно важно, что Танталъ является особеннымъ любимцемъ боговъ, сыномъ самаго Зевса, при чемъ его супружество съ Діоною указываетъ, что онъ самъ—тотъ же Зевсъ, высшее божество [3]). Сынъ его, Пелопъ, пользуется у Илійцевъ „подобнымъ пред-

[1]) *Schol. Thuc.* I, 9: ὁ γὰρ Πέλοψ τὸν Χρύσιππον τὸν υἱὸν ἀνεῖλεν· ὁ δὲ Ἀτρεὺς, φοβούμενος μὴ τὸ αὐτὸ πάθῃ, ἔφυγεν.

[2]) *Schol. Eur.* Or. 5.

[3]) Изображеніе Діоны часто помѣщалось въ храмахъ рядомъ съ Зевсомъ,

почтеніемъ предъ всѣми прочими героями, *какъ Зевсъ предъ всѣми богами*" [4]).

Изъ множества преданій о Танталидахъ достаточно будетъ остановиться только на слѣдующихъ.

Варка Пелопа.

Сказаніе объ угощеніи боговъ Танталомъ, поднесшимъ мясо своего сына, было, повидимому, уже въ очень древнія времена приведено въ связь съ тёмнымъ сказаніемъ о *плечѣ* Пелопа. Уже у Пиндара говорится о любимцѣ Посидона, Пелопѣ, котораго „Клоѳо вынула изъ чистаго котла съ плечемъ, украшеннымъ слоновою костью" [5]). У Овидія мы читаемъ: „Во время рожденія это плечо имѣло тотъ же самый цвѣтъ, какъ и правое, и состояло изъ мяса. Говорятъ, что боги склеили разрѣзанные собственнымъ отцомъ члены (Пелопа). Когда всѣ члены его были отысканы, то недоставало только *того мѣста, которое находится по серединѣ между шеею и верхнею частью рамени*. Вставлена была слоновая кость вмѣсто пропавшей части. Послѣ этого Пелопъ сталъ опять цѣлъ" [6]).

Овидіево описаніе недостающей части плеча сильно напоминаетъ извѣстное мѣсто между плечами Зигфрида въ Нибелунгахъ, и отча-

---

ср. *Strab*. VII, 7, 12, стр. 329. Что Діона, *мать* Тантала, является въ сказаніи дочерью Атланта, это не противорѣчитъ, въ сущности, тожеству и этой Діоны съ супругою Зевса.

[4]) *Paus*. V, 13, 1: ἡρώων δὲ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τοσοῦτον προτετιμημένος ἐστὶν ὁ Πέλοψ ὑπὸ Ἠλείων ὅσον Ζεὺς θεῶν τῶν ἄλλων.

[5]) *Pind*. Ol. 1, 25:

τοῦ μεγασθενὴς ἐράσσατο γαιάοχος
Ποσειδᾶν, ἐπεί νιν καθαροῦ λέβητος ἔξελε Κλωθὼ
ἐλέφαντι φαίδιμον ὦμον κεκαδμένον.

Ср. *Verg*. Georg. III, 7:

... humeroque Pelops insignis eburno.

[6]) *Ov*. Met. VI, 406:

Concolor hic humerus nascendi tempore dextro
Corporeusque fuit. Manibus mox caesa paternis
Membra ferunt junxisse deos aliisque repertis,
Qui locus est *juguli medius summique lacerti*,
Defuit. Inpositum est non comparentis in usum
Partis ebur. factoque Pelops fuit integer illo.

сти—пятку Ахилла. На нѣкоторую связь Пелопа съ Ахилломъ указываетъ еще и то обстоятельство, что, по одному преданію, плечо Пелопа было съѣдено Ѳетидою, матерью Ахилла. Вообще мы можемъ указать здѣсь на важность приведеннаго описанія Овидія. Обыкновенно говорится о плечѣ Пелопа (ὦμος), вслѣдствіе чего на весь миѳъ нѣкоторые смотрятъ какъ на ошибочное толкованіе обряда омофагіи, ѣденія сыраго мяса. Въ описаніи Овидія можно, по крайней мѣрѣ, подразумѣвать, что рѣчь идетъ не о самомъ плечѣ (humerus), а о части затылка, что даетъ намъ возможность сближенія съ слѣдующимъ обычаемъ. Въ Иліи сановники ежегодно приносили Пелопу въ жертву чернаго барана; никто не смѣлъ вкусить мяса этой жертвы; только одному человѣку, доставлявшему дрова для жертвоприношенія, было дозволено съѣсть затылокъ [7]).

Изъ всего видно, что сказаніе объ этомъ затылкѣ или плечѣ составляетъ нераздѣльную часть сказанія о Пелопѣ. Другія же данныя ведутъ насъ къ тому, что сынъ Тантала *былъ съѣденъ весь*. Изъ этого мы должны заключить, что Пелопъ и сынъ Тантала были первоначально не одно и то же лице. Пелопъ, сдѣлавшись, вслѣдствіе неизвѣстныхъ намъ причинъ, сыномъ Тантала, внесъ въ сказаніе новыя черты, которыя сдѣлали это послѣднее крайне запутаннымъ. Но, такъ какъ первоначальная форма сказанія о Танталовомъ угощеніи отразилась еще и въ другихъ варіантахъ, преимущественно въ сказаніи о Ѳіестовомъ пирѣ, то, выдѣляя изъ него, что принадлежитъ сказанію о плечѣ Пелопа, мы будемъ въ состояніи возстановить хоть приблизительно первоначальную форму преданія.

Дѣйствительно, стоитъ только взглянуть на разказъ о Пелопѣ, какъ онъ передается въ схоліяхъ къ Пиндару, чтобы убѣдиться, что мы тутъ имѣемъ предъ собою смѣшеніе двухъ различныхъ сказаній. Схоліастъ говоритъ: „У историковъ передается какой-то разказъ, болѣе похожій на миѳъ, будто боги пригласили (однажды) Тантала къ своему очагу на пиръ, къ которому каждый принесъ съ собою съѣстные припасы. Танталъ, не имѣя что предложить богамъ съ своей стороны на этомъ пирѣ, совершилъ безбожное преступленіе. Ибо, разрѣзавши Пелопа на куски, онъ вложилъ его въ котелъ и, сваривъ,

---

[7]) *Paus.* V, 13, 3: — οὐ γίνεται τῷ μάντει μοῖρα τῆς θυσίας, τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκε τῷ ὀνομαζομένῳ ξυλεῖ. ἔστι δὲ ὁ ξυλεὺς ἐκ τῶν οἰκετῶν τοῦ Διός. Послѣднее обстоятельство особенно важно для уразумѣнія сказанія о плечѣ Пелопа.

предложилъ богамъ. *Говорятъ, что только Димитра* по незнанію вкусила этого мяса; иные (утверждаютъ, что это была) Ѳетида. Зевсъ же, зная объ этомъ, приказалъ Эрмію положить мясо *обратно въ котелъ* и вновь оживить ребенка" [8]).

Подобнаго рода двойная варка Пелопа въ первоначальной формѣ миѳа, положительно, не мыслима. Очевидно, что съ словъ „говорятъ, что только Димитра" и т. д. начинается новый миѳъ. Если мы теперь взглянемъ на первую половину разказа, то окажется, что и тутъ находится много нелѣпаго, именно, вслѣдствіе старанія представить поступокъ Тантала безбожнымъ. Танталъ подноситъ богамъ не просто человѣческое мясо, а даже мясо своего сына *по недостатку чего либо другаго*, тогда какъ, напротивъ, *богатство Тантала* перешло даже въ поговорку! [9]). Зевсъ, зная обо всемъ, не только не препятствуетъ варкѣ Пелопа, но даже допускаетъ, чтобы одна изъ богинь съѣла кусокъ человѣческаго мяса!

Несравненно лучше сохранился этотъ миѳъ въ другомъ мѣстѣ тѣхъ же схолій. „Танталъ, *очень любимый богами, желая оказаться благодарнымъ*, зарѣзываетъ своего собственнаго сына и даетъ его на съѣденіе богамъ" [10]). За тѣмъ конечно, и тутъ слѣдуетъ та же исторія о съѣденномъ плечѣ и новой варкѣ Пелопа. Оставивъ эту вторую половину вполнѣ въ сторонѣ, мы найдемъ этотъ разказъ совершенно раціональнымъ. Извѣстно, какъ часто въ древности жертвовали божеству самое лучшее, что имѣли, именно дѣтей, даже единородныхъ сыновей. Танталъ угостилъ боговъ мясомъ своего сына, конечно, не съ тѣмъ, чтобы вызвать ихъ гнѣвъ, а напротивъ, чтобы угодить имъ. Въ такомъ случаѣ становится понятнымъ и особенное расположеніе къ нему этихъ послѣднихъ.

---

[8]) *Schol. Pind.* Ol. 1, 37: λόγος τίς, τοῖς ἱστορικοῖς ἐπὶ τὸ μυθικώτερον πέπλασται, ὡς οἱ θεοὶ ἐπὶ ἑστίαν ἐκάλεσαν τὸν Τάνταλον εἰς ἔρανον, ὅ ἐστι, τὴν εὐωχίαν παρασκευάσαντες. ἐπειδὴ οὖν καὶ αὐτὸς Τάνταλος τῷ τοῦ ἐρανοῦ τρόπῳ ἀντεισφέρειν τοῖς θεοῖς εὐωχίαν ἠπόρησεν, ἀσεβοῦς ἐπιχειρήματος πρόφασιν τὸ ἄπορον ἔσχε. διακόψας γὰρ τὸν Πέλοπα, ἐγκαθῆκε λέβητι καὶ ἕψησας τοῖς θεοῖς παρέθηκε· μόνην δὲ Δήμητραν τῶν κρεῶν ἀγνοίᾳ μεταλαβεῖν λέγουσι, τινὲς δὲ τὴν Θέτιδα· γνωρίσαντα δὲ τὸν Δία Ἑρμῇ προστάξαι ἐγκαθεῖναι πάλιν λέβητι τὰ κρέα καὶ ὑγιῆ τὸν παῖδα ἀποδοῦναι.—Что слова ἠπόρησεν и τὸ ἄπορον означаютъ здѣсь не невѣденіе, а недостатокъ, это, кажется, очевидно.

[9]) *Suid.* Ταντάλου τάλαντα ταντελίξεται. διεβεβόητο ὁ Τάνταλος ἐπὶ πλούτῳ, ὡς καὶ εἰς παροιμίαν δοθῆναι.

[10]) *Schol. Pind.* Ol. 1, 38: Τάνταλος, τιμώμενος πάνυ παρὰ θεοῖς, καὶ βουλόμενος αὐτοῖς ἀνταμείψασθαι, σφάττει τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Πέλοπα καὶ δεῖπνον παρατίθησι τοῖς θεοῖς.

Что, съ другой стороны, Танталъ является, какъ извѣстно, жестоко наказаннымъ богами, это имѣетъ свои особенныя причины. Танталъ есть вообще представитель древнѣйшей грубости нравовъ. Въ миѳахъ о его наказаніи сохранилась только смутная память о жестокости древнѣйшихъ временъ и тѣхъ наказаній, которыя были тогда въ употребленіи. Связь между этими миѳами о наказаніи и миѳомъ о варкѣ Пелопа, будто Танталъ былъ наказанъ именно за этотъ поступокъ, — эта связь есть результатъ только позднѣйшихъ комбинацій. Это вполнѣ явствуетъ изъ того обстоятельства, что рядомъ съ этою догадкою о причинѣ наказанія Тантала существовало и множество другихъ, очевидно, болѣе древнихъ догадокъ [11]). Такія догадки были бы, положительно, не мыслимы, если бы напрашивающаяся сама собою связь наказанія съ варкою роднаго сына существовала уже первоначально.

Противоположнаго мнѣнія придерживается, правда, *Г. Д. Мюллеръ* Выказавъ удачно вѣроятіе своего предположенія, что Танталъ (= Тартаръ) есть хѳоническое божество и, слѣдовательно, долженъ имѣть свое пребываніе въ аду, гдѣ онъ и на самомъ дѣлѣ изображается терпящимъ какія то наказанія, Мюллеръ считаетъ возможнымъ заключить отсюда безъ дальнѣйшихъ доказательствъ, что принесеніе въ жертву сына и истязанія Тантала въ аду были уже первоначально связаны въ миѳѣ, какъ преступленіе и наказаніе [12]). Но самъ Мюллеръ замѣчаетъ, что эту связь мы находимъ только въ очень немногихъ разказахъ. Обыкновенно миѳы выставляютъ другіе мотивы наказанія Отсюда слѣдуетъ, что когда-то было немыслимо, чтобы Танталъ былъ наказанъ именно за свой поступокъ съ сыномъ, за поступокъ, который считался, должно быть, очень благочестивымъ. Что Танталъ подвергся со временемъ той же участи, какъ и всѣ древнѣйшія божества, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Его паденіе было вызвано появленіемъ новыхъ культовъ, при чемъ, есте-

---

[11]) *Jacobi*, Handwörterbuch d. gr. u. röm. Mythol. стр. 836 сл.

[12]) *H. D. Müller*, Mythol. d. gr. Stämme, II, ч. 1 (1861), стр. 148 слл., гдѣ между проч., стр. 149, говорится: Das sind die Grundzüge des Mythus (двойная варка Пелопа)... In den Einzelheiten findet sich (въ дошедшихъ до насъ источникахъ) manche Abweichung, worunter für uns nur Erwähnung verdient, dass *die Bestrafung des Tantalos in der Unterwelt nur selten in Beziehung zu jenem Frevel gesetzt wird*, sondern allerlei zum Theil recht wunderliche Gründe dafür angegeben werden. Man kann in diesen wol schwerlich etwas Anderes sehen, als *Klügeleien alter Erklärer Homers*, deren Erfindungsgabe sich angeregt fühlte, *da sie bei dem Dichter den Grund der Bestrafung gar nicht erwähnt sähen*.

ственнымъ образомъ, это паденіе стало мотивироваться въ послѣдствіи грубостью преданій, связанныхъ съ его именемъ. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы поступокъ Тантала представлялся уже первоначально причиною его наказанія. Мюллеръ отстаиваетъ эту связь только для того, чтобы сблизить миѳъ о варкѣ Пелопа съ миѳомъ о Ликаонѣ. Ликаонъ, принесши въ жертву своего сына, превращается въ волка; Танталъ за подобный поступокъ попадаетъ въ адъ [13]). Въ этомъ Мюллеръ видитъ подтвержденіе своей догадки, что волкъ есть символъ ада [14]). Къ тому онъ указываетъ еще, что Кронъ за желаніе проглотить Зевса былъ тоже запертъ въ Тартаръ. Неужели, изъ столь неяснаго, неопредѣленнаго сближенія можно дѣлать какіе нибудь выводы! Такими пріемами можно было бы доказать всё возможное и невозможное. Въ добавокъ самъ же Мюллеръ въ иномъ мѣстѣ высказываетъ сомнѣніе, чтобы Ликаонъ представлялся превращеннымъ въ волка *въ наказаніе* за свой поступокъ [15]).

Атреево угощеніе.

Эсхилъ, въ своемъ Агамемнонѣ, впервые передаетъ сказаніе объ угощеніи Ѳіеста Атреемъ. Эгисѳъ, извѣстный убійца Агамемнона, сынъ Ѳіеста, говоритъ въ одномъ мѣстѣ этой драмы слѣдующее:

„Отецъ его (Агамемнона), Атрей, царствуя въ этой странѣ (въ городѣ Микинахъ), прогналъ изъ города и изъ (его собственнаго) дому своего брата, то есть выражаясь точнѣе, моего отца, Ѳіеста, съ которымъ онъ спорилъ изъ-за престола. Несчастный Ѳіестъ, возвратившись назадъ и прося помилованія у очага, остался (правда) невредимъ, такъ что ему (самому) не пришлось тутъ-же окровавить отечественную землю. Но (зато) Атрей, безбожный отецъ этого (Агамемнона), подъ предлогомъ торжественнаго жертвоприношенія, предложилъ мо-

---

[13]) *H. D. Müller*, I (1857), стр. 112: Lykaon schlachtete seinen Sohn und setzte ihn dem Zeus zur Speise vor, wofür er zur Srtafe in einen Wolf verwandelt wurde. Der Wolf ist aber ein chthonisches Symbol (что̀ слѣдуетъ еще доказать); es könnte also eben so gut heissen: Lykaon fällt für sein Vergehen der Unterwelt anheim. *Die Uebereinstimmung beider Mythen ist also eine fast wörtliche* (!).

[14]) *Тамъ же*, II, стр 152.

[15]) *Тамъ же*, II, стр. 91:—Denn abgesehen davon, dass jede Motivirung, besonders die durch sittliche Gründe, der Regel nach in religiös symbolischen Mythen späteren Ursprungs zu sein pflegt, liegt es auf der Hand, dass der Gott im Mythus nicht bestrafen kann, was er im Cultus fortwährend als sein Recht in Anspruch nimmt. Dazu kommt etc.

ему отцу съ услужливостью, правда, но не подружески, мясо (его собственныхъ) дѣтей въ видѣ угощенія. Оконечности рукъ и ногъ онъ ломалъ (ѣлъ самъ?), сидя у верхней части (стола). Не знающій же (объ этомъ Ѳіестъ) бралъ тѣ части, по которымъ нельзя было узнать (,что это человѣческое тѣло,) и ѣлъ пищу, принесшую, какъ видишь, несчастіе всему роду“ [16]).

Что съѣденныхъ дѣтей было двое, это мы заключаемъ немного дальше изъ (испорченнаго) мѣста, гдѣ Эгисѳъ говоритъ: „*Меня же, третьяго* (сына Ѳіеста), онъ (Атрей) прогоняетъ на десять (лѣтъ), вмѣстѣ съ несчастнымъ отцомъ, когда я былъ еще младенецъ въ пеленкахъ“ [17]). Раньше Кассандра говоритъ о „плачущихъ младенцахъ, объ умерщвленіи и объ исжаренномъ мясѣ, которое ѣлъ отецъ“ [18]).

---

[16]) *Aesch.* Ag. (ed. *Dind.*) 1583:

'Ατρεὺς γὰρ ἄρχων τῆσδε γῆς, τούτου πατὴρ,
πατέρα Θυέστην τὸν ἐμὸν, ὡς τορῶς φράσαι,
αὐτοῦ δ' ἀδελφὸν, ἀμφίλεκτος ὢν κράτει,
ἠνδρηλάτησεν ἐκ πόλεώς τε καὶ δόμων.
καὶ προστρόπαιος ἑστίας μολὼν πάλιν
τλήμων Θυέστης μοῖραν εὕρετ' ἀσφαλῆ,
τὸ μὴ θανὼν πατρῷον αἱμάξαι πέδον
αὐτοῦ. ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατὴρ
'Ατρεὺς, προθύμως μᾶλλον ἢ φίλως, πατρὶ
τὠμῷ, κρεουργὸν ἦμαρ εὐθύμως ἄγειν
δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν.
τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας
ἔθρυπτ' ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθήμενος.
ἄσημα δ' αὐτῶν αὐτίκ' ἀγνοίᾳ λαβὼν
ἔσθει βορὰν ἄσωτον, ὡς ὁρᾷς, γένει.

Аренсъ, въ своемъ изданіи (Didot. 1846), ошибочно переводитъ въ ст. 1590 αὐτοῦ: illic, *ubi jacet Agamemno.* Также въ ст. 1591 προθύμως μᾶλλον ἢ φίλως не значитъ: in iram proclivius quam amice.—Относительно ст. 1594—1596 ср. ниже, прим. 19.

[17]) *Тамъ же,* ст. 1605:

τριτὸν γάρ μ' ὄντα ἐπὶ δέκ' ἀθλίῳ πατρὶ
συνεξελαύνει τυτθὸν ὄντ' ἐν σπαργάνοις.

Вм. нелѣпаго чтенія ἐπὶ δέκ' уже *Германнъ* предлагалъ читать ἐπὶ δύ'. *Гейзде* (*J. A. C. van_Heusde*), въ своемъ изданіи Агамемнона (1864), въ примѣчаніи къ этому мѣсту (у него ст. 1513), стр. 437, отстаиваетъ рукописное чтеніе и предлагаетъ выше приведенный переводъ.

[18]) *Тамъ же,* ст. 1096:

κλαιόμενα τάδε βρέφη, σφαγὰς,
ὀπτάς τε σάρκας πρὸς πατρὸς βεβρωμένας.

Въ иномъ мѣстѣ она указываетъ на призракъ „сидящихъ предъ домомъ дѣтей, похожихъ на тѣни сновидѣній". Они представляются ей убитыми кѣмъ либо изъ родственниковъ. Кассандра отчетливо видитъ ихъ „руки, наполненныя мясомъ (послужившимъ для) домашней пищи, и кишки вмѣстѣ съ (прочими) печальными внутренностями, которыхъ вкусилъ отецъ"[19]).

Изъ всего этого мы можемъ заключить только слѣдующее: Существовало въ народѣ сказаніе о томъ, какъ Атрей угостилъ Ѳіеста мясомъ дѣтей послѣдняго; при этомъ въ сказаніи упоминались руки и ноги дѣтей; Атрей считался убійцею, и поступокъ его—преступленіемъ. Позднѣйшіе источники насъ не интересуютъ, такъ какъ всѣ подробности сказанія, которыя мы въ нихъ находимъ, являются очевидными догадками трагиковъ, особенно охотно разрабатывавшихъ этотъ сюжетъ. Къ рукамъ и ногамъ дѣтей прибавляютъ и ихъ головы, такъ какъ эти послѣднія должны были считаться лучшимъ свидѣтельствомъ, по которому Ѳіестъ могъ узнать, что ѣлъ мясо своихъ собственныхъ дѣтей.

Для сравненія приведу здѣсь по Иродоту извѣстное сказаніе

---

[19]) *Тамъ же*, ст. 1217:

ὁρᾶτε τούσδε τοὺς δόμοις ἐφημένους
νέους, ὀνείρων προσφερεῖς μορφώμασι;
παῖδες θανόντες ὡσπερεὶ πρὸς τῶν φίλων,
χεῖρας κρεῶν πλήθοντας οἰκείας βορᾶς,
σὺν ἐντέροις τε σπλάγχν' ἐποίκτιστον γέμος,
πρέπουσ' ἔχοντες, ὧν πατὴρ ἐγεύσατο.

Энгеръ, повидимому, на основаніи этого мѣста, говоритъ въ своемъ школьномъ изданіи Эсхилова Агамемнона (1855): Es scheint dass nach Aeschylus Atreus die Hand- und Fussstücke mit dem andern Fleische überdeckt habe, so dass Thyestes selbst, nachdem er gegessen, das Entsetzliche entdeckte. Стихи, при которыхъ онъ дѣлаетъ это замѣчаніе (1594 слл. - у него 1566 слл.), онъ читаетъ:

τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας
ἔκρυπτ' ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθημένοις
ἄσημ'· ὁ δ' αὐτῶν κ. τ. ἑ.

ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθημένοις (вм. рукописнаго καθήμενος)—говоритъ онъ — würde heissen: oben unter den einzeln, jeder an einem besondern Tische Dasitzenden (! Спрашивается только, откуда они взялись?). Сдѣлавши смѣлую конъектуру ἔκρυπτ' вм. ἔθρυπτ' онъ могъ бы замѣнить еще καθήμενος въ καθημένῳ и переводить слѣдующимъ образомъ: «оконечности рукъ и ногъ онъ спряталъ, такъ что они были незамѣтны для сидящаго у отдѣльнаго стола (Ѳіеста)». Это давало бы по крайней мѣрѣ лучшій смыслъ.

(безсомнѣнно греческаго происхожденія), о подобномъ *угощеніи Арпага Астіагомъ*. Астіагъ убиваетъ *единственнаго тринадцатилѣтняго* сына Арпага (παῖς εἷς μοῦνος ἔτεα τρία καὶ δέκα μάλιστα γεγονώς), и *разрѣзываетъ его на части* (отрѣзывая членъ за членомъ). Однѣ изъ нихъ онъ *жаритъ*, другія *варитъ*, и приглашаетъ отца на пиръ. „Самому Астіагу и прочимъ были поставлены столы съ бараньимъ мясомъ, Арпагу же (были поданы) всѣ части его собственнаго сына, за исключеніемъ лишь *головы* и оконечностей *рукъ* и *ногъ*, которыя лежали прикрытыя въ сторонѣ, въ корзинѣ. Когда Арпагъ наѣлся, Астіагъ спросилъ его, доволенъ ли онъ угощеніемъ. На отвѣтъ Арпага, что очень даже доволенъ, тѣ, кому это было приказано, поднесли прикрытую голову ребенка, его руки и ноги и, ставъ предъ нимъ, пригласили его открыть (корзину) и взять себѣ изъ нея, что̀ ему будетъ угодно. Слѣдуя приглашенію, Арпагъ открылъ и увидалъ оконечности своего сына. Увидавши, онъ (однако) не растерялся и скрылъ свое волненіе. Астіагъ спросилъ, знаетъ ли онъ звѣря, мясо котораго онъ ѣлъ. Тотъ отвѣчалъ, что знаетъ, и что все пріятно, что дѣлаетъ царь. Отвѣтивъ такимъ образомъ и взявши остальное мясо, онъ отправился домой. Я полагаю, что потомъ онъ намѣревался похоронить все вмѣстѣ» [20]).

Нельзя не указать хоть мимоходомъ на интересную черту въ этомъ сказаніи, что одна часть мяса варится, а другая жарится, какъ мы это видѣли и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ [21]). Но особенно важно для насъ, что Арпагъ *„не растерялся* (или даже просто *не испугался) и скрылъ свое волненіе“*, вообще, что онъ, повидимому, не особенно обидѣлся поступкомъ Астіага. Эта черта объяснима

---

[20]) *Herodot.* I, 119:—σφάξας αὐτὸν καὶ κατὰ μέλεα διελὼν τὰ μὲν ὤπτησε τὰ δὲ ἕψησε τῶν κρεῶν... — τοῖσι μὲν ἄλλοισι καὶ αὐτῷ Ἀστυάγεϊ παρετιθέατο τράπεζαι ἐπίπλεαι μηλείων κρεῶν, Ἁρπάγῳ δὲ τοῦ παιδὸς τοῦ ἑωυτοῦ, πλὴν κεφαλῆς τε καὶ ἄκρων χειρῶν τε καὶ ποδῶν, τἆλλα πάντα· Ταῦτα δὲ χωρὶς ἔκειτο ἐπὶ κανέῳ κατακεκαλυμμένα· ὡς δὲ τῷ Ἁρπάγῳ ἐδόκεε ἅλις ἔχειν τῆς βορῆς, Ἀστυάγης εἴρετό μιν εἰ ἡσθείη τι τῇ θοίνῃ. φαμένου δὲ Ἁρπάγου καὶ κάρτα ἡσθῆναι, παρέφερον, τοῖσι προσέκειτο, τὴν κεφαλὴν τοῦ παιδὸς κατακεκαλυμμένην καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας. Ἅρπαγον δὲ ἐκέλευον προσστάντες ἀποκαλύπτειν τε καὶ λαβεῖν τὸ βούλεται αὐτέων. πειθόμενος δὲ ὁ Ἅρπαγος καὶ ἀποκαλύπτων ὁρᾷ τοῦ παιδὸς τὰ λείμματα. ἰδὼν δὲ οὔτε ἐξεπλάγη ἐντός τε ἑωυτοῦ γίνεται. εἴρετο δὲ αὐτὸν ὁ Ἀστυάγης εἰ γινώσκοι ὅτευ θηρίου κρέα βεβρώκοι· ὁ δὲ καὶ γινώσκειν ἔφη, καὶ ἀρεστὸν εἶναι πᾶν τὸ ἂν βασιλεὺς ἔρδῃ· τούτοισι δὲ ἀμειψάμενος, καὶ ἀναλαβὼν τὰ λοιπὰ τῶν κρεῶν, ἤιε ἐς τὰ οἰκία. ἐνθεῦτεν δὲ ἔμελλε, ὡς ἐγὼ δοκέω, ἁλίσας θάψειν τὰ πάντα.

[21]) См. выше, стр. 325.

только въ томъ случаѣ, если въ первоначальной формѣ сказанія умерщвленіе ребенка представлялось дѣломъ дружбы, или, по крайней мѣрѣ, поступкомъ никакъ не обиднымъ для Арпага. По Иродоту, Астіагъ *наказываетъ* Арпага этимъ угощеніемъ зато, что тотъ оставилъ въ живыхъ молодого Кира, котораго ему было велѣно покинуть въ дикомъ мѣстѣ горъ (на съѣденіе звѣрямъ). Но вѣдь, по самому же Иродоту, опасенія на счетъ Кира оказались, по крайней мѣрѣ въ глазахъ Астіага, неосновательными. Поэтому, онъ долженъ радоваться, что Киръ живъ. И на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что, вслѣдствіе счастливаго спасенія Кира онъ устраиваетъ благодарственное жертвоприношеніе богамъ, и что онъ приглашаетъ Арпага, виновника этого празднества, на пиръ. Арпагъ является и радуется, что его непослушаніе послужило причиною такого счастія [22]). Если сопоставить все это съ смиреніемъ Арпага въ концѣ разказа, то станетъ очевиднымъ, что мотивъ, будто царь питалъ потаенную злобу къ Арпагу за непослушаніе, придуманъ только въ послѣдствіи, чтобы объяснить мнимую обиду Арпага.

Поэтому мнѣ кажется, не должно подлежать сомнѣнію, что первоначальная форма этого сказанія была, приблизительно, слѣдующая:

Герой (Арпагъ) *угощаетъ божество мясомъ своего собственнаго, единаго сына, предлагая ему руки, ноги и голову (?) жертвы и довольствуясь самъ прочими частями тѣла.*

Изъ этой основной формы читатель—послѣ всего того, что сказано мною выше о подобныхъ миѳахъ—будетъ въ состояніи вывести съ легкостью тотъ видъ сказанія, который мы находимъ у Иродота. Что у каннибаловъ самыми вкусными частями человѣческаго тѣла считаются большею частью руки (ладони), ноги (голени) и голова (щеки), объ этомъ мы уже говорили.

Если мы сблизимъ это сказаніе съ вышеприведеннымъ объ угощеніи Атрея, то окажется вѣроятнымъ, что вражда Атрея съ Ѳіестомъ есть тоже только позднѣйшее измѣненіе. Не смѣя видѣть прямого указанія на дружелюбныя отношенія въ томъ обстоятельствѣ, что оба являются братьями, мы тѣмъ не менѣе знаемъ, по крайней мѣрѣ, что всѣ разказы о враждѣ этихъ братьевъ встрѣчаются только у трагиковъ и вообще у позднѣйшихъ писателей [23]). Если

---

[22]) *Herodot*, I, 118 сл.

[23]) Ср. *Ahrens* ad Soph. fragm. (ed. Didot.), стр. 336: Antiquiores, Homerus, Hesiodus, alii nihil memoriae de discordia fratrum prodiderunt, quam in horrendum modum excoluerunt tragici. Ante Alcmaeonidem Welckerus docet nihil reperiri quo dissen-

мы устранимъ этотъ мотивъ вражды, то главное различіе сказаній объ Арпагѣ и о Ѳіестѣ будетъ состоять, повидимому, въ томъ, что у Ѳіеста было *двое сыновей*, въ то время какъ у Арпага одинъ—„*единородный*“. Это обстоятельство очень важно. Если намъ не удастся объяснить это разногласіе сказаній вліяніемъ позднѣйшихъ догадокъ и измѣненій, то мы должны будемъ признать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя различными сказаніями, вытекающими, не смотря на кажущееся сходство, изъ различныхъ источниковъ. Тогда и сдѣланный выше выводъ объ отношеніи Ѳіеста къ Атрею, сдѣланный на основаніи сближенія этихъ сказаній, окажется тоже, если не вполнѣ ошибочнымъ, то, по крайней мѣрѣ, лишеннымъ достаточной убѣдительности. Что у Ѳіеста было двое сыновей, это, повидимому, подтверждается всѣми источниками. Мы узнаемъ даже ихъ имена (что, во всякомъ случаѣ, не лишено значенія) изъ Гигина, у котораго сказаніе передается въ слѣдующемъ видѣ:

„Атрей, сынъ Пелопа и Ипподаміи, желая отомстить брату, Ѳіесту, за обиду, помирился съ нимъ (на видъ) и пригласилъ его въ свое государство. (За тѣмъ) умертвивъ сыновей его, *Тантала* и *Плисѳена*, онъ поднесъ ихъ Ѳіесту въ видѣ пищи. Во время ѣды Атрей велѣлъ принести руки и головы дѣтей. Вслѣдствіе этого преступленія, даже солнце измѣнило направленіе своей колесницы. — [Значитъ, все это происходило во время лѣтняго или зимняго поворота солнца].—Ѳіестъ же, узнавъ о безбожномъ поступкѣ (брата), бѣжалъ“... [24]).

Прежде чѣмъ приступить къ моему объясненію этого сказанія, считаю не лишнимъ привести слѣдующее толкованіе, которое даетъ *Гейнрихъ Дитрихъ Мюллеръ* въ своей „Миѳологіи греческихъ племенъ“.

„Въ борьбѣ за престолъ—говоритъ онъ—Ѳіестъ прогоняется Атреемъ и возвращается за тѣмъ, какъ человѣкъ, молящій защиты и пріюта (ἱκέτης). Приглашенный на пиръ, онъ съѣдаетъ своего собственнаго сына, котораго ему поднесъ Атрей. [Не знаю, на какомъ основаніи Мюллеръ говоритъ только объ одномъ сынѣ, когда всѣ

---

sisse fratres colligatur. Еслибы эта вражда была имъ извѣстна, то не видно причины, вслѣдствіе которой они могли бы умалчивать о ней.

[24]) *Hyg.* Fab. 88. Atreus Pelopis et Hippodamiae filius cupiens a Thyeste fratre suo iniurias exequi in gratiam cum eo rediit et in regnum suum eum reduxit filiosque ejus infantes Tantalum et Plisthenem occidit et in epulis Thyesti opposuit. qui cum vesceretur Atreus imperavit brachia et ora puerorum afferri. ob id scelus etiam Sol currum avertit. Thyestes scelere nefario cognito profugit etc.

наши источники говорятъ о двухъ или даже трехъ сыновьяхъ]. Причины Атреева поступка Эсхилъ не указываетъ. [Это, впрочемъ, не совсѣмъ вѣрно: Эсхилъ ясно говоритъ объ Эриніяхъ, поющихъ о прелюбодѣяніи Ѳіеста, какъ о причинѣ его несчастія [25])]. По Эврипиду и другимъ, Ѳіестъ соблазнилъ жену Атрея и укралъ у него золоторуннаго барана. Понятно, что до насъ не касаются мотивы Атреева поступка, которые въ другихъ источникахъ еще больше усложняются: Эсхилъ ничего о нихъ не знаетъ; кромѣ того, намъ извѣстно, что эти мотивы были чужды ахэйскимъ миѳамъ. [Мюллеръ считаетъ указанные мотивы исключительною принадлежностью эолическихъ миѳовъ]... Но если мы взглянемъ на миѳъ даже въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является у Эсхила, то нельзя будетъ не замѣтить, что онъ принялъ, внѣшнимъ образомъ, характеръ историческаго преданія. Этотъ характеръ мы должны, конечно, устранить. Тогда ничего не останется, кромѣ только слѣдующаго содержанія: Атрей зарѣзалъ сына Ѳіеста, а тотъ съѣлъ его [и только?!]. Какъ въ миѳѣ о Ликаонѣ, такъ и здѣсь, являются три личности, хотя и въ различныхъ отношеніяхъ. Пожирающему Зевсу соотвѣтствуетъ, правда, Ѳіестъ, а убійцѣ, Ликаону,—Атрей; но оба являются братьями, и Атрей убиваетъ не собственнаго сына, а сына Ѳіеста. Послѣднее измѣненіе отношеній должно считаться несомнѣннымъ послѣдствіемъ того обстоятельства, что миѳъ былъ окончательно перенесенъ изъ области божественной въ область чисто человѣческую. Сдѣлавшись преданіемъ о царской династіи, миѳъ не могъ уже говорить о томъ, что Атрей зарѣзалъ своего собственнаго сына и поднесъ его Ѳіесту. Ибо мыслимо ли было оправдать какъ-нибудь столь неестественный поступокъ? Въ миѳѣ о Танталѣ это было возможно, ибо пожирающимъ являлось тамъ божество, хотя и въ этомъ случаѣ изъ множества формъ этого миѳа мы ясно видимъ, что этотъ поступокъ казался все-таки неестественнымъ. Но могъ ли Атрей умертвить своего собственнаго сына, если онъ желалъ только наказать брата, или отомстить ему за какую-нибудь обиду. Если же, тѣмъ не менѣе, первоначальное преданіе представляло Атрея убійцею собственнаго сына, въ чемъ нельзя сомнѣваться, то, по понятіямъ позднѣйшихъ, этимъ доказывалось только, что въ преданіе

---

[25]) *Aesch.* Ag. 1191:

ὑμνοῦσι δ' ὕμνον δώμασιν προσήμεναι
πρώταρχον ἄτην· ἐν μέρει δ' ἀπέπτυσαν
εὐνὰς ἀδελφοῦ τῷ πατοῦντι δυσμενεῖς.

вкралась ошибка, которую слѣдовало исправить. Все прочее вытекало тогда само собою. Члены царскаго семейства спорятъ обыкновенно только изъ-за престола. Атрей и Ѳіестъ были братья и имѣли, слѣдовательно, одинаковое право сѣсть на престолъ. Обстоятельство, что они являются братьями, указываетъ на первоначальное тожество обоихъ миѳическихъ лицъ; въ миѳѣ о Ликаонѣ это выразилось сходствомъ названій (Λυκάων, Ζεὺς Λύκαιος). Но миѳъ, ставшій на историческую почву, ничего объ этомъ не знаетъ, хотя намекъ на эту идентичность сохранился даже въ именахъ братьевъ. Имя Ἀτρεύς, непоколебимый, не дрожащій [отъ τρέω!], точно также и Θυέστης— отъ θύω, ср. θύελλα, буря, указываетъ на хѳоническое божество, производящее зимнія бури" [26]).

Отсюда мы видимъ, что, по Мюллеру, нашъ миѳъ имѣлъ нѣкогда слѣдующій видъ: Атрей зарѣзалъ своего собственнаго сына и далъ его съѣсть Ѳіесту. Мое изслѣдованіе ведетъ меня, какъ читатель увидитъ, къ подобному результату. Тѣмъ не менѣе, я долженъ возставать однако противъ пріемовъ, которыми Мюллеръ доказываетъ свой выводъ. Въ данномъ случаѣ, впрочемъ, онъ довольствуется однимъ указаніемъ, будто сказаніе въ томъ видѣ, какъ мы его находимъ у Эсхила, вытекало или должно было вытекать естественнымъ образомъ изъ возстановленной имъ основной формы миѳа. Весь этотъ процессъ Мюллеръ уясняетъ слѣдующимъ образомъ. Атрей накормилъ Ѳіеста мясомъ своего сына; появился (неизвѣстно откуда?) мотивъ, будто онъ это сдѣлалъ изъ ненависти къ Ѳіесту. Въ послѣдствіи замѣтили, что нелѣпо умерщвлять своихъ собственныхъ дѣтей изъ ненависти къ третьему лицу (какъ же не замѣтили этого раньше? и какъ могъ вообще появиться столь нелѣпый мотивъ?). Наконецъ сочли нужнымъ исправить мнимую ошибку преданія, выставляя Атрея убійцею не своего, а Ѳіестова сына. Итакъ, по Мюллеру, между различными формами миѳа существовала однажды и слѣдующая: Изъ ненависти къ Ѳіесту Атрей убилъ своего сына и накормилъ Ѳіеста мясомъ его! Мыслимо ли это? Только въ одномъ случаѣ это мыслимо: если Атрей убилъ своего собственнаго ребенка *по ошибкѣ*, вмѣсто Ѳіестова ребенка. Но, если мы допустимъ, что убіеніе собственнаго сына Атреемъ изображалось какъ слѣдствіе ошибки, то нечего было больше замѣнять его сына Ѳіестовымъ. Слѣдовательно, мы должны отсюда заключить, что еще *до появленія* мотива

---

[26]) *H. D. Müller*, II, стр. 155 слл.

мести, съѣденный ребенокъ считался сыномъ Ѳіеста. Это подтверждается, повидимому, извѣстіемъ у Павсанія, что какой-то *Танталъ* (имя одного изъ съѣденныхъ сыновей), жившій съ Клитэмнистрою раньше Агамемнона, считался сыномъ *Ѳіеста* или *Вротея* [27]). Зато о другомъ изъ съѣденныхъ Ѳіестомъ дѣтей, о *Плисѳенѣ*, мы можемъ заключить изъ Гигина, что онъ былъ, дѣйствительно, сыномъ самого *Атрея*. У него мы читаемъ:

„Ѳіестъ, воспитавъ *Атреева сына Плисѳена* какъ своего собственнаго ребенка, послалъ его къ Атрею съ порученіемъ убить его. Но Атрей самъ убилъ его (т. е. Плисѳена), по ошибкѣ, думая, что это сынъ Ѳіеста" [28]).

Указанное обстоятельство, что хоть въ одномъ изъ сказаній Плисѳенъ является сыномъ не Ѳіеста, а Атрея, наводитъ насъ на очень простое рѣшеніе нашего вопроса. Ошибка Мюллера состояла въ томъ, что онъ не только не обратилъ вниманія на варіанты, но даже въ Эсхиловомъ разказѣ, котораго онъ придерживался, не замѣтилъ, что говорится не объ одномъ ребенкѣ, а о двухъ.

Изъ приведеннаго выше мѣста Гигина мы видимъ, что Атрей убилъ своего сына Плисѳена по ошибкѣ. Изъ того, что мы говорили раньше о мотивированныхъ подобнымъ образомъ убійствахъ, явствуетъ, что, по всему вѣроятію, въ сказаніи говорилось раньше о томъ, что Атрей съѣлъ своего сына Плисѳена, или что онъ принесъ его въ жертву, т. е. съѣлъ его, удѣляя извѣстную часть божеству. Точно такой же миѳъ былъ связанъ, очевидно, и съ именемъ Ѳіеста именно, что онъ угостилъ кого-то мясомъ своего сына Тантала, причемъ, какъ мы видѣли во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, онъ самъ тоже вкушалъ этого мяса. Вслѣдствіе сходства сказаній Атрей и Ѳіестъ стали считаться братьями, чему могли, впрочемъ, содѣйствовать еще и другія причины. Оба сказанія слились потомъ въ одно. Атрей удержалъ за собою роль убійцы, за Ѳіестомъ же сохранилось преданіе, что онъ ѣлъ мясо дѣтей. Такимъ образомъ, миѳъ принялъ слѣдующую форму: Атрей убилъ Плисѳена и Тантала, Ѳіестъ же ѣлъ ихъ мясо. Но Танталъ представлялся сыномъ Ѳіеста уже первона-

---

[27]) *Paus.* II, 22, 3; ср. III, 22, 4, гдѣ самъ Вротей является сыномъ Тантала, конечно, старшаго, считавшагося отцемъ Пелопа.

[28]) *Hyg.* Fab. 86: (Thyestes) Atrei filium Plisthenem, quem pro suo educaverat, ad Atreum interficiendum misit: quem Atreus credens fratris filium esse imprudens filium suum occidit.

чально: естественно, что и Плисѳенъ сталъ со временемъ считаться сыномъ его же [29]).

Можно, однако, спрашивать еще, вслѣдствіе какихъ причинъ сохранилъ характеръ каннибала одинъ только Ѳіестъ, и вслѣдствіе чего нѣтъ варіянтовъ, въ которыхъ бы роль Ѳіеста замѣнялась Атреемъ. Не состояла ли причина этого явленія въ различіи сказаній, связанныхъ съ этими двумя именами? Мнѣ кажется, что причина кроется въ самомъ имени *Ѳіеста*, Θυέστης, вм. Θυ-έδ-της, что означаетъ, по моему, „*Жертвоѣдъ*". Вслѣдствіе этого онъ и могъ быть смѣшиваемъ, какъ мы видѣли, съ *Вротеемъ*, Βροτέας, что означаетъ „*Пожиратель*" [30]).

Такимъ образомъ оказывается, что всѣ четыре миѳа, о варкѣ Пелопа, объ Атреѣ и Ѳіестѣ (первоначально каждый отдѣльно) и объ Арпагѣ вытекаютъ изъ одной и той же основной формы, которую мы можемъ возстановить теперь съ большею смѣлостью:

Герой угощаетъ какое то божество мясомъ своего единственнаго сына. Божеству достаются при этомъ руки, ноги (и голова), онъ же самъ довольствуется остальнымъ тѣломъ.

§ 32.

Заключеніе. Ликаонъ.

Изъ повторенія почти однѣхъ и тѣхъ же разказовъ о пожираніи дѣтей въ столь значительномъ количествѣ разсмотрѣнныхъ нами миѳовъ явствуетъ уже само по себѣ, что это явленіе не можетъ считаться дѣломъ случайности, и что бытовая сторона миѳовъ должна была соотвѣтствовать когда либо фактическимъ даннымъ той среды, въ которой они появились. Если бы это множество миѳовъ оказалось подведеннымъ лишь въ послѣдствіи подъ такую каннибальскую форму, то эта послѣдняя была бы для насъ лишена своего значенія, т. е.,

---

[29]) Не знаю, вслѣдствіе какихъ комбинацій, въ одномъ источникѣ является даже трое дѣтей (съ иными именами), умерщвленныхъ Атреемъ. *Schol. Eur.* Or. 800: Ἀτρεὺς... τοὺς τρεῖς υἱοὺς τοῦ Θυέστου, Ἀγλαόν, Ὀρχόμενον καὶ Κάλεον ἀποκτείνας παρέθηκεν εἰς τράπεζαν τῷ πατρί, καὶ αὐτὸν ὕστερον ἀπέκτεινεν.

[30]) Съ именемъ Ѳіеста я считаю необходимымъ сравнивать еще и эпитетъ Аполлона, Θυμβραῖος, вм. Θυ-βρά-ιος (кор. βορ). О человѣческихъ жертвоприношеніяхъ Аполлону Ѳимврскому. См. выше, стр. 287 сл.

той доказательной силы, которую мы ей приписываемъ, видя въ ней положительное свидѣтельство о первобытной грубости нравовъ. Но на самомъ то дѣлѣ наше изслѣдованіе убѣждаетъ насъ, что эти разказы о каннибализмѣ составляли во всѣхъ разсмотрѣнныхъ миѳахъ самую первоначальную форму, которую приходилось иногда съ трудомъ возстановлять: до того она успѣла подвергнуться смягчающимъ измѣненіямъ въ дошедшихъ до насъ варіянтахъ. Всѣ же эти измѣненія были дѣлаемы подъ вліяніемъ измѣненій обычая и, сообразно съ постепеннымъ смягченіемъ нравовъ, миѳы мало по малу лишались своей грубой формы. Отсюда дѣлается неизбѣжнымъ заключеніе о реальности значенія бытовыхъ сторонъ въ миѳахъ. Кромѣ того, въ предъидущей главѣ мы видѣли, что существуютъ и другія данныя, ведущія насъ другимъ путемъ къ тому же заключенію о первобытной грубости нравовъ и, въ особенности, о существованіи каннибализма. Наконецъ, относительно этого послѣдняго мы были въ состояніи указать даже на одно историческое свидѣтельство, что Греки, если не ѣли человѣческаго мяса, то пили, по крайней мѣрѣ при извѣстныхъ случаяхъ, человѣческую кровь [1]).

Миѳъ о Ликаонѣ, разсмотрѣніемъ котораго мы теперь займемся, представляетъ въ сущности тѣ же данныя о каннибализмѣ, то-есть, о пожираніи дѣтей. Такъ какъ содержаніе его болѣе или менѣе извѣстно, то мы могли бы вовсе не останавливаться на немъ, довольствуясь выше разобранными, подобными сказаніями. Если однако, не смотря на нѣкоторыя довольно затруднительныя стороны миѳа о Ликаонѣ, я намѣренъ остановиться на немъ съ нѣкоторою обстоятельностью, то это я дѣлаю потому, что усматриваю въ немъ еще особеннаго рода подтвержденіе моихъ выводовъ. Въ виду приложеннаго мною выше старанія отстоять правильность этихъ послѣднихъ, читатель найдетъ извинительнымъ, что я считаю нужнымъ указать на это обстоятельство, почему именно сказанія о Ликаонѣ представляются мнѣ особенно важнымъ доказательствомъ правильности моего взгляда на миѳы и моихъ пріемовъ, приложеніе которыхъ я считаю дѣломъ необходимымъ, если мы желаемъ достичь правильныхъ результатовъ при изслѣдованіи миѳовъ.

Если для объясненія извѣстнаго ряда фактовъ мы придумаемъ не вполнѣ вѣрную гипотезу, то окажется, что эта послѣдняя, не смотря на кажущуюся приложимость ея къ большому количеству фактовъ,

---

[1]) См. выше, стр. 209 сл.

находится однако въ противорѣчіи съ нѣкоторыми, хотя бы и не многими, изъ нихъ. Это происходитъ, очевидно, отъ того, что въ нихъ особенно рѣзко проявляется неразгаданный нами законъ, въ то время какъ прочіе факты являются болѣе индифферентными и могутъ объясняться различнымъ образомъ, безъ замѣтныхъ натяжекъ. Немногіе не объясненные факты являются, такимъ образомъ, *исключеніемъ* изъ мнимаго правила. Если же мы найдемъ, наконецъ, вѣрное объясненіе, то-есть, если мы придумаемъ или новую гипотезу, или, что̀ чаще всего бываетъ, если мы видоизмѣнимъ только прежнюю, не вполнѣ точную, то, естественно, критеріемъ правильности новой гипотезы будутъ считаться не тѣ факты, которые можно было объяснить съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ и посредствомъ другихъ предположеній, а именно эти мнимыя „исключенія изъ общаго правила". Вотъ, по моему, настоящій, научный смыслъ поговорки, что „правило подтверждается исключеніями". Къ сожалѣнію, многіе филологи понимаютъ эти слова такъ, какъ будто, въ доказательство правильности извѣстнаго мнѣнія, стоитъ только указать на несогласіе предполагаемаго закона съ нѣкоторыми фактами, принадлежащими къ кругу объясняемыхъ данныхъ [2]).

Въ области миѳологіи такого рода исключеніе представляютъ въ особенности преданія, связанныя съ именемъ Ликаона и съ культомъ Зевса Ликэйскаго. Вопросомъ о значеніи этихъ преданій занимались всѣ болѣе или менѣе извѣстные миѳологи; многіе изъ нихъ считали нужнымъ высказаться хоть мимоходомъ. Мы можемъ указать здѣсь на имена Крейцера, Отфрида Мюллера, Гартунга, Преллера, *Генриха Дитриха Мюллера* и множества другихъ. Особенное стараніе объяснить миѳы о Ликаонѣ и Зевсѣ Ликэйскомъ было приложено Г. Д. Мюллеромъ [3]).

Не вдаваясь въ критику остроумнаго и во многихъ отношеніяхъ образцоваго изслѣдованія Г. Д. Мюллера, я укажу только на главнѣйшіе результаты его. Въ сказаніяхъ о Ликаонѣ говорится, какъ извѣстно, о томъ, что Ликаонъ былъ превращенъ въ волка зато, что

---

[2]) См. напр. выше, стр. 112 сл., гдѣ говорится о *Нэгельсбахѣ*.

[3]) *H. D. Müller*, Mythol. d. griech. Stämme, II, ч. 1 (1861), стр. 73 слл., гдѣ помѣщено также историческое обозрѣніе различныхъ теорій о значеніи Зевса вообще и нѣкоторыхъ миѳовъ о Зевсѣ Ликэйскомъ. Въ большей полнотѣ приводится литература въ ниже указанномъ сочиненіи *Юргевича* (1867). Можно указать еще: *Suchier*, De victimis humanis (1848), стр 15 слл.; *Hahn*, Sagwiss. Stud. стр. 505 слл. (1873).

хотѣлъ угостить Зевса мясомъ ребенка. Почти всѣ сказанія выставляютъ соучастниками въ этомъ преступленіи пятьдесятъ сыновей Ликаона, которыхъ Зевсъ убиваетъ зато молніею. Оставляя многія черты отдѣльныхъ сказаній безъ вниманія, Мюллеръ сводитъ ихъ всѣхъ къ простой формѣ: Зевсъ превращается въ волка и пожираетъ своего сына. Волкъ (*das Wolfssymbol*) означаетъ неплодородную часть года, другими словами, онъ служитъ *„символомъ“* самаго жаркаго времени [4]). Числомъ пятидесяти сыновей Ликаона *„выражаются символически“* (werden *symbolisirt*) пятьдесятъ каникулярныхъ дней [5]). Такимъ образомъ миѳъ о Ликаонѣ имѣетъ слѣдующій смыслъ: „До наступленія лѣтней жары (θέρος), Зевсъ пребываетъ олимпійскимъ, небеснымъ божествомъ, благотворная дѣятельность котораго проявляется въ дарахъ плодороднаго времени года. Но когда эта благотворная дѣятельность прекратится, когда лѣтняя жара высушитъ поля и уничтожитъ растительность, онъ превращается въ злотворное, обжорливое и кровожадное, какъ волкъ, существо, губящее всё то, что раньше было произведено имъ же самимъ. Вслѣдствіе этой двойственности своего характера, Зевсъ распадается въ миѳическомъ представленіи на двѣ личности [Зевса Ликэйскаго и Ликаона] и т. д.“ [6]).—Во всякомъ случаѣ, читатель видитъ уже изъ этого, какъ много остроумныхъ догадокъ можно доказать, лишь бы только умѣть обращаться съ „символами“. Жаль только, что подобными пріемами можно доказать и совершенно противоположныя вещи (exempla docent)!

Но взглянемъ еще на новѣйшее изслѣдованіе того же предмета, на сочиненіе *В. Юргевича*, посвященное исключительно объясненію названія и значенія Зевса Ликэйскаго [7]). Авторъ, повидимому,

---

[4]) *H. D. Müller*, въ ук. соч. II, стр. 92 и 93: Nun haben wir früher gesehen, dass in dem Mythus von Melampus eine Heerde Rinder als *Symbol* der Fruchtbarkeit des Jahrs erscheint [?], und es ergiebt sich daraus [?!], dass der heerdenfeindliche Wolf nur auf das Gegentheil, die unfruchtbare Jahreszeit gedeutet werden kann. Die beginnt in Griechenland mit der Zeit des θέρος, и т. д.

[5]) *Тамъ же*, стр. 121:—dass auch ihre Zahl keine zufällige ... lehrt der Aktäonische Mythus. Denn hier wird die Gewalt, welche das olympische Wesen [sc. Актэона] vernichtet, ebenfalls einer Anzahl von *funfzig chthonischen Wesen* beigelegt. Diese, *unter der Gestalt von Hunden symbolisirt*, *deuten sich aber ganz von selbst* [!!] *auf* die funfzig *Caniculartage*, und so müssen wir auch die funfzig Wolfssöhne oder Wölfe als die Symbolisirung der gleichen Periode auffassen.

[6]) *Тамъ же*, стр. 95.

[7]) *L. Jurgiewicz*, D Jovis Lycaei natura cognominisque hujus ratione commentatio (Odessae, 1867).

занимался этимъ вопросомъ серьезно. Онъ познакомился съ результатами изслѣдованій своихъ предшественниковъ въ очевидномъ намѣреніи покончить съ этимъ вопросомъ, занимавшимъ ученыхъ въ столь продолжительное время. И что же оказывается? Всѣ прежнія теоріи о значеніи Зевса Ликэйскаго — ошибочны. Одинъ только Г. Д. Мюллеръ „приблизился къ истинѣ", приписывая Зевсу *хѳоническое* значеніе. Къ этому результату сводится, въ сущности, и изслѣдованіе самаго Юргевича. Названіе Зевса, „Ликэйскій", образовано отъ слова λύκος, волкъ; волкъ упоминается также и въ сказаніяхъ связанныхъ съ его культомъ. Въ нѣкоторыхъ данныхъ египетской, германской и другихъ миѳологій находятся указанія на *нѣкоторую связь* волка съ царствомъ мрака и смерти. Волкъ упоминается также и въ нѣкоторыхъ другихъ греческихъ сказаніяхъ и послужилъ даже для образованія многихъ миѳическихъ именъ; во всѣхъ этихъ случаяхъ тоже можно прослѣдить нѣкоторую *связь съ чѣмъ то хѳоническимъ. Слѣдовательно*, волкъ есть символъ хѳоническій и *слѣдовательно* Зевсъ Ликэйскій былъ *первоначально хѳоническое божество*,—въ то время какъ, напротивъ, Г. Д. Мюллеръ полагаетъ, что онъ получилъ это значеніе лишь въ послѣдствіи. Лучшимъ доказательствомъ хѳонической природы Зевса выставляется то обстоятельство, что въ сказаніи онъ убиваетъ всѣхъ сыновей Ликаона за исключеніемъ только Никтима, т. е. „Ночнаго". Что по другимъ сказаніямъ онъ *пожираетъ* этого Никтима и что вслѣдствіе этого можно было бы подобнымъ образомъ заключить, что онъ богъ солнца, поглощающій мракъ, — на это Юргевичъ не обратилъ вниманія. Зато онъ указываетъ, что Ликъ, т. е. „Волкъ", напоминающій своимъ именемъ Зевса Ликэйскаго и Ликаона, былъ сынъ Посидона и нимфы Келэны, то есть, „Черной", напоминающей названіе „Ночнаго" [8]). Что и тутъ можно, пожалуй, подумать, что подъ сыномъ океана и ночи слѣдуетъ понимать солнце, — это тоже оставлено безъ вниманія.

Наконецъ, считаю не лишнимъ указать еще, какъ на новѣйшее объясненіе значенія Ликэйскаго Зевса, на то, что о немъ говоритъ *Ганъ* въ своихъ „Миѳологическихъ этюдахъ". Онъ видитъ въ немъ *солнечное* божество, на томъ простомъ основаніи, что, „всѣ извѣстія о немъ указываютъ на солнечное божество". Особенно важно, что въ сказаніи упоминается *волкъ*, „*символъ свѣта*", и что, по народному преданію, всякій, „вступившій въ святилище его, долженъ былъ бѣ-

---

[8]) *Тамъ же*, стр. 27.

жать, чтобы не быть принесеннымъ въ жертву, при чемъ его называли *оленемъ*". Олень же, по Гану, есть символъ солнца, — Sonnenhirsch" [9]).

— Изъ этихъ указаній, я полагаю, достаточно явствуетъ, что сказанія о Зевсѣ Ликэйскомъ и Ликаонѣ должны все еще считаться необъясненными, другими словами, что они всё еще составляютъ нѣчто въ родѣ „исключенія".

Теперь приступимъ къ объясненію этихъ сказаній, пользуясь указанными мною пріемами, то есть,—всмотримся преимущественно въ *бытовыя* стороны сказаній и постараемся объяснить ихъ *безъ* „символовъ", безъ этого волшебнаго прута, при помощи котораго можно, даже не прилагая ни малѣйшаго труда, доказать и вывести изъ всякаго миѳа все, что угодно.

Ликаонъ.

Сказаніе о Ликаонѣ можно считать распространеннымъ въ Греціи уже въ довольно древнія времена. Платонъ упоминаетъ о немъ мимоходомъ какъ о чемъ-то извѣстномъ [10]). Аполлодоръ впервые передаетъ его въ цѣлости.

„Сыномъ Пеласга и дочери Океана, Меливіи, или, какъ утверждаютъ другіе, нимфы Киллины, былъ *Ликаонъ*, который, царствуя надъ Аркадійцами, имѣлъ отъ многихъ женъ пятьдесятъ сыновей [слѣдуетъ перечень именъ]. Эти послѣдніе превзошли всѣхъ людей своею надменностью и безбожіемъ. [Однажды] Зевсъ, желая самъ убѣдиться въ ихъ безбожіи, приходитъ къ нимъ, принявъ видъ нищаго [или простаго работника]. Они пригласили его покушать и, *зарѣзавъ одного изъ дѣтей туземцевъ, и смѣшавши внутренности его съ мясомъ жертвы*, подали ихъ на столъ по совѣту старшаго брата, *Мэнала*. Но Зевсъ *опрокинулъ столъ* [трапезу] [на томъ мѣстѣ], гдѣ теперь [находится] мѣстность, называемая *Трапезунтомъ*. Ликаона же и его сыновей *убилъ всѣхъ молніею, кромѣ самаго младшаго, Никтима*; ибо *Земля* [Гэя], *поднявши руки* и ухватившись за десницу Зевса, усмирила гнѣвъ его. Во время царствованія Никтима былъ *Девкаліо-*

---

[9]) *Hahn*, Sagw. Stud., въ ук. м.

[10]) *Plat.* Rep. VIII, 565 d.

новъ потопъ. О немъ говорятъ нѣкоторые, что онъ *былъ послѣдствіемъ безбожія сыновей Ликаона*" [11]).

Изъ этого разказа я устранилъ перечень сыновей Ликаона, потому что имена ихъ отчасти придуманы очевидно для обозначенія ихъ дикаго нрава, отчасти же оказываются заимствованными отъ названій городовъ и деревень аркадскихъ [12]). Остались только Мэналъ и Никтимъ. *Мэнала*, то есть, „Бѣшеннаго", мы сейчасъ же можемъ устранить изъ сказанія, такъ какъ очевидно, что онъ попалъ сюда только въ послѣдствіи, именно, вслѣдствіе аналогіи со сказаніями вакхическаго культа. На вопросъ, откуда же Ликаонидамъ пришло въ голову выказать свое „безбожіе" посредствомъ преступленія, напоминающаго такъ сильно поступки вакхическихъ Мэнадъ, ученая комбинація могла отвѣтить только тѣмъ, что зачинщикъ всего преступленія назывался Мэналомъ. Это казалось вполнѣ достаточнымъ объясненіемъ. Аполлодоръ пользовался, конечно, не простою народною формою преданія, а передалъ сказаніе, очевидно, по какому нибудь очень даже ученому источнику.

Обратимся теперь къ имени уцѣлѣвшаго сына, къ *Никтиму.* Въ другихъ варіантахъ того же сказанія Ликаонъ зарѣзываетъ одного изъ своихъ собственныхъ сыновей, *всѣ* же прочіе убиваются молніею, безъ исключенія. Въ нѣкоторыхъ изъ этихъ варіантовъ зарѣзаннымъ сыномъ Ликаона является Никтимъ. Ниже мы убѣдимся, что болѣе первобытная форма была та, по которой Ликаонъ принесъ въ жертву своего собственнаго ребенка, и по которой всѣ прочіе сыновья Ликаона были убиты молніею. Но понятно, что, лишь только Ликаонъ сталъ считаться древнѣйшимъ царемъ страны, то полное истребленіе его рода

---

[11]) *Apollod.* III, 8, 1: τούτου [i. e. Πελασγοῦ] καὶ τῆς Ὠκεανοῦ θυγατρὸς Μελιβοίας, ἢ καθάπερ ἄλλοι λέγουσι νύμφης Κυλλήνης, παῖς Λυκάων ἐγένετο, ὃς βασιλεύων Ἀρκάδων ἐκ πολλῶν γυναικῶν πεντήκοντα παῖδας ἐγέννησε, οὗτοι πάντας ἀνθρώπους ὑπερέβαλλον ὑπερηφανείᾳ καὶ ἀσεβείᾳ. Ζεὺς δὲ αὐτῶν βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειράσαι εἰκασθεὶς ἀνδρὶ χερνήτῃ παραγίνεται. οἱ δὲ αὐτὸν ἐπὶ ξενίᾳ καλέσαντες, σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα, τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίξαντες παρέθεσαν, συμβουλεύσαντος τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ Μαινάλου. Ζεὺς δὲ τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν, ἔνθα νῦν Τραπεζοῦς καλεῖται ὁ τόπος, Λυκάονα δὲ καὶ τοὺς τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε, χωρὶς τοῦ νεωτάτου Νυκτίμου· ἀνασχοῦσα γὰρ ἡ Γῆ τὰς χεῖρας καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διός ἐφαψαμένη τὴν ὀργὴν κατέπαυσε. Νυκτίμου δὲ τὴν βασιλείαν παραλαβόντος ὁ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸς ἐγένετο. τοῦτον ἔνιοι διὰ τὴν τῶν Λυκάονος παίδων δυσσέβειαν εἶπον γεγενῆσθαι.

[12]) См. *Heyne*, къ ук. м., Observationes, стр. 264.

было немыслимо. Поэтому, въ ночь того же самаго дня, когда были убиты *всѣ* сыновья Ликаона, родился еще одинъ сынъ, названный вслѣдствіе этого Никтимомъ, то-есть, „Ночнымъ". И дѣйствительно, у Аполлодора Никтимъ является „самымъ младшимъ". Слѣдуетъ полагать, что прототипомъ подобныхъ разказовъ послужилъ народный взглядъ на зарожденіе новолунія, которое могло считаться произошедшимъ только *ночью*, именно въ ту ночь, когда уже всѣ прочія *луны* исчезли, начиная съ самыхъ большихъ (полнолунія) до самыхъ маленькихъ [13]). Въ послѣдствіи разказъ объ уцѣлѣвшемъ Никтимѣ могъ быть вставленъ во всякое сказаніе объ истребленіи цѣлаго рода извѣстнаго героя. Спрашивается только, вслѣдствіе чего Никтимъ представлялся иногда принесеннымъ въ жертву. Но это объясняется очень просто существованіемъ прежней формы сказанія рядомъ съ измѣненною:

1) Одинъ сынъ Ликаона –вѣроятно младшій—былъ принесенъ въ жертву, всѣ же прочіе были убиты молніею.

2) Всѣ сыновья Ликаона были убиты молніею, за исключеніемъ самаго младшаго изъ нихъ, Никтима.—Слѣдовательно:

3) Младшій сынъ Ликаона, принесенный въ жертву, назывался Никтимомъ.

Относительно числа сыновей, *пятидесяти*, я долженъ замѣтить, что для насъ оно не имѣетъ никакого опредѣленнаго значенія. Всѣ миѳологи согласны, правда, что подъ пятьюдесятью *собаками*, растерзавшими „солнечное существо", т. е. Актэона, слѣдуетъ понимать столько же каникулярныхъ дней [14]). Мы уже замѣтили, что подобнымъ образомъ Г. Д. Мюллеръ усматриваетъ въ пятидесяти сыновьяхъ Ликаона пятьдесятъ каникулярныхъ дней [15]). Но извѣстно, что число пятьдесять появляется всякій разъ, гдѣ рѣчь идетъ о *большомъ количествѣ* сыновей или дочерей какого бы то ни было героя, царя или бога. Вообще числа 50 и 2×50 встрѣчаются въ греческихъ сказаніяхъ безпрерывно. Откуда оно взялось, что̀ послужило первоначальною аналогіею для предпочтенія этого числа предъ другими,—это, мнѣ кажется, до насъ здѣсь не касается.

Прежде чѣмъ приступимъ къ сравненію Аполлодорова разказа съ

---

[13]) Мнѣ самому не разъ приходилось слышать польскій оборотъ: Téj nocy młodzik (мужск. рода), się rodził, (въ эту ночь *родилась молодая луна*.)

[14]) *H. D. Müller*, II, стр. 110.

[15]) См. выше, прим. 5.

другими варіантами, постараемся объяснить еще одну очень странную черту его: „*Земля*—или Гэя,—*поднявши руки и ухватившись за десницу Зевса, усмирила гнѣвъ его*“. Что это значитъ? И какимъ образомъ попала въ этотъ разказъ Гэя? Вслѣдствіе какой причины заступается за Никтима Гэя, о которой ничего раньше не говорилось, и которая, къ тому, не находится въ родствѣ ни съ самимъ Никтимомъ, ни даже съ Зевсомъ? (—ибо напирать здѣсь на генеологію Исіодовой Ѳеогоніи, было бы нелѣпо) Очевидно, что въ Аполлодоровой формѣ сказанія этотъ эпизодъ находится въ чрезвычайно слабой связи съ прочимъ разказомъ.—Въ несравненно болѣе тѣсной, по крайней мѣрѣ, болѣе раціональной связи онъ находится въ одномъ варіантѣ, на который считаю нужнымъ указать, не смотря на то, что мы его заимствуемъ изъ очень поздняго источника. Въ комментаріѣ Тзетзія къ Ликофроновой „Кассандрѣ“, сказаніе о Ликаонѣ передается двоякимъ образомъ: сперва почти совершенно одинаково съ Аполлодоромъ, потомъ въ замѣчательно измѣненномъ видѣ. Ликаонъ зарѣзываетъ одного изъ своихъ сыновей, который называется Никтимомъ. Самъ онъ превращается зато вмѣстѣ съ одною частью сыновей въ волковъ; остальныхъ сыновей Зевсъ убиваетъ ударомъ молніи. Послѣ этого говорится, что Зевсъ „*продолжалъ разить молніями страну аркадскую до тѣхъ поръ, пока Земля не подняла рукъ*—χεῖρας—*и не укротила его гнѣвъ, ухватившись за десницу его; вслѣдствіе этого говорятъ, что перемиріе*—ἐκεχειρία—*впервые было заключено въ Аркадіи*“ [16]). Этимъ вполнѣ объясняется вмѣшательство Земли: Зевсъ разилъ ее безпрерывно ударами своей молніи. Очевидно, что тутъ мы имѣемъ предъ собою остатокъ стариннаго разказа о потопѣ, о продолжительномъ дождѣ, сопровождавшемся, конечно, грозою, — сло-

---

[16]) *Tzetz.* Lycophr. 481: [Ζεὺς] τὴν Ἀρκαδίαν συνεχῶς ἐκεραύνωσεν, ἕως ἡ Γῆ ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας, καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη, ὀργὴν κατέπαυσε· διό φασι πρώτως ἐν Ἄρκασιν ἐκεχειρίαν γενέσθαι.— Не имѣя въ настоящую минуту комментарія Тзетзія подъ рукою, я долженъ былъ довольствоваться приведеніемъ этого мѣста по Хр. Гейне и Г. Д. Мюллеру. Послѣдній, страннымъ образомъ, считаетъ этотъ чрезвычайно интересный разказъ объ ужасной катастрофѣ, напоминающей собою нѣчто въ родѣ потопа, просто выдумкою, которая, по его мнѣнію, была вызвана желаніемъ удержать разказъ о вмѣшательствѣ Гэи. Такъ-какъ Никтимъ былъ принесенъ въ жертву, то это вмѣшательство объяснялось, будто, тѣмъ, что Зевсъ продолжалъ разить землю ударами молніи. Но какимъ образомъ Гэя могла вообще попасть въ этотъ разказъ, даже если Никтимъ и представлялся первоначально оставшимся въ живыхъ,—этимъ вопросомъ Мюллеръ не задается. См. *H. D. Müller*, II, стр. 85.

вомъ, о томъ же Девкаліоновомъ потопѣ, который, какъ говоритъ самъ Аполлодоръ, былъ приводимъ нѣкоторыми въ связь съ „безбожнымъ" поступкомъ Ликаона. Но если рѣчь шла дѣйствительно о потопѣ, то не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, что̀ означали „поднятыя руки Земли, ухватившіяся за десницу Зевса". Подъ дугою, образованною такимъ образомъ руками земли, понималась—конечно, не въ переносномъ, „символическомъ", а въ буквальномъ смыслѣ—*радуга*, которая и въ еврейскомъ сказаніи является знакомъ *примиренія*, „знаменіемъ Завѣта" [17]).

Такимъ образомъ оказывается, что у Аполлодора, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ источникахъ, сказаніе о поступкѣ Ликаона находится въ смѣшеніи съ какимъ то сказаніемъ о потопѣ. Мы можемъ смѣло утверждать, что эти сказанія существовали прежде отдѣльно. Лишь въ послѣдствіи, когда могъ быть поставленъ не простой вопросъ: *чѣмъ* былъ вызванъ потопъ, а вопросъ болѣе этическаго характера: *вслѣдствіе какого преступленія* Зевсъ наказалъ Аркадійцевъ потопомъ,—тогда причиною его *могъ* считаться поступокъ Ликаона. Этотъ поступокъ *долженъ былъ* даже считаться причиною столь жестокаго наказанія, во первыхъ, потому что онъ казался въ послѣдствіи самымъ ужаснымъ преступленіемъ, и во-вторыхъ, потому что въ сказаніи о Ликаонѣ убіеніе сыновей посредствомъ ударовъ молніи сильно напоминало существенныя черты самаго сказанія о потопѣ.—На основаніи этихъ соображеній я считаю несомнѣннымъ, что разказъ о вмѣшательствѣ Гэи не принадлежалъ первоначально къ занимающему насъ сказанію о Ликаонѣ; поэтому, я оставляю его въ сторонѣ.

Теперь изъ Аполлодорова разказа мы можемъ возстановить слѣдующую, болѣе первоначальную, форму сказанія:

Ликаонъ хотѣлъ угостить Ликэйскаго Зевса мясомъ ребенка одного изъ туземцевъ, смѣшаннымъ съ мясомъ обыкновенной жертвы; но Зевсъ опрокинулъ столъ (трапезу),— что̀ дало имя городу Трапезунту, —и убилъ молніею Ликаона и всѣхъ сыновей его, участвовавшихъ въ этомъ преступленіи.

Изъ этого мы уже теперь можемъ вывести слѣдующее заключеніе, особливо въ виду другихъ указаній, подтверждающихъ нашъ выводъ. Въ культѣ „*Волчьяго*" *Зевса* существовалъ нѣкогда обычай угощать его, *какъ волка*, человѣческимъ мясомъ. Такъ какъ угощающіе должны были и сами вкушать этого мяса, то оно было смѣшиваемо съ мясомъ

---

[17]) *1 кн. Мойс.* гл. IX, ст. 13 сля.

обыкновенныхъ жертвенныхъ животныхъ. Послѣдній обычай появился, должно быть, въ тѣ времена, когда каннибализмъ давно уже вышелъ изъ употребленія, и когда, съ одной стороны, трудно было доставить для жертвоприношенія достаточное количество человѣческаго мяса, а съ другой, пожираніе послѣдняго стало считаться дѣломъ предосудительнымъ. Въ смѣшеніи съ мясомъ другой жертвы эта пища казалась менѣе отвратительною. Что дѣйствительно въ жертву Зевсу Ликэйскому приносился человѣкъ, это мы узнаемъ изъ Порфирія: „До сихъ поръ—говоритъ онъ—не только въ Аркадіи, во время празднества Ликэйскаго, да еще въ Карѳагенѣ, въ жертвоприношеніи Крону, жертвуютъ всѣ вмѣстѣ человѣка; но ежегодно проливаютъ кровь", и т. д.[18]). Лучшимъ доказательствомъ справедливости этого извѣстія служатъ слова Павсанія: „Зевсу Ликэйскому совершаютъ жертвоприношеніе въ тайнѣ; *но мнѣ было непріятно распрашивать объ этомъ жертвоприношеніи: пускай оно остается, какимъ оно было съ самаго начала и какимъ осталось до сихъ поръ*" [19]). Относительно Аркадскаго жертвоприношенія Зевсу Ликэйскому, Платонъ знаетъ народное повѣріе, „что всякій, кто вкуситъ человѣческихъ внутренностей, смѣшанныхъ съ внутренностями другихъ жертвъ, долженъ непремѣнно превратиться въ волка" [20]). Наконецъ, изъ слѣдующаго мѣста Плинія мы видимъ, что приносимый въ жертву человѣкъ былъ ребёнокъ. Удивляясь легковѣрію Грековъ, онъ продолжаетъ: „Такъ, напримѣръ, Агріопъ, авторъ сочиненія „О побѣдителяхъ на Олимпійскихъ играхъ", разказываетъ, что Димэнетъ изъ Паррасіи во время жертвоприношенія, въ которомъ тогда еще Аркадійцы жертвовали Зевсу Ликэйскому человѣка, *вкусилъ*, будто, *внутренностей принесеннаго въ жертву мальчика и превратился въ волка*" [21]) Самъ Плиній сомнѣвается, ко-

---

[18]) *Porphyr.* Abst. II, 37:—μέχρι τοῦ νῦν, οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις, οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κ. τ. λ.

[19]) *Paus.* VIII, 38, 7: ἐπὶ τούτου τοῦ βωμοῦ τῷ Λυκαίῳ Διὶ θύουσιν ἐν ἀπορρήτῳ· πολυπραγμονῆσαι δὲ οὔ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἡδὺ ἦν, ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς. Если бы разказы о человѣческомъ жертвоприношеніи были лишены основанія, то не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, что Павсаній старался бы ихъ опровергнуть.

[20]) *Plat.* Rep. VIII, 565 d:—ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκαταμεμιγμένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι.

[21]) *Plin.* N. H. VIII, 34: itaque Agriopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Jovi Lycaeo humana etiam tum hostia faciebant, *immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse.*

нечно, не въ томъ, что въ жертву былъ приносимъ ребенокъ, а въ возможности, чтобы человѣкъ превратился въ волка [22]). Такимъ образомъ, вотъ и настоящая причина имени *Ликаона* (ср. глаголъ λυκόω) и его наказанія: онъ ѣлъ человѣческое мясо.

Но на этомъ мы не можемъ остановиться. Какъ уже замѣчено, въ сказаніи Зевсъ является карающимъ за ѣденіе человѣческаго мяса. Слѣдовательно и въ культѣ, должно быть, этотъ обрядъ считался когда нибудь установленнымъ въ память устраненія прежняго каннибализма; со временемъ онъ могъ принять видъ простаго воспоминанія о поступкѣ Ликаона. Мы не имѣемъ прямаго свидѣтельства, что къ числу обрядовъ этого культа принадлежало опрокидываніе жертвеннаго стола. Но мы смѣло можемъ объ этомъ заключить изъ самаго сказанія, особенно въ виду того обстоятельства, что въ культѣ Аполлона въ Віотіи дѣйствительно существовалъ подобный обрядъ. Въ одинъ, построенный собственно для этого, домъ вводили съ зажженнымъ факеломъ ребенка, затѣмъ зажигали весь домъ и спасались сами, „опрокинувъ столъ“ [23]).

Остается еще непонятнымъ, вслѣдствіе чего упоминались въ сказаніи сыновья Ликаона; за тѣмъ странно также, что у Аполлодора Ликаонъ, такъ же точно какъ и его сыновья, убивается молніею, въ то время, какъ по другимъ варіантамъ онъ является превращеннымъ въ волка. Послѣдній вопросъ имѣетъ для насъ особенно важное значеніе.

Выше мы старались доказать, что волкъ находился нѣкогда въ большомъ почетѣ у Грековъ, по той причинѣ, что связанныя съ нимъ понятія напоминали свирѣпость и другія проявленія древнѣйшаго варварства между людьми, считавшіяся нѣкогда дѣлами похвальными [24]). Кромѣ того, мы знаемъ въ особенности, что понятіе о каннибализмѣ было въ послѣдствіи столь тѣсно связано съ понятіемъ о волкѣ, что человѣкъ, ѣдящій человѣческое мясо, представлялся какъ бы превращающимся временно въ волка. Это явствуетъ

---

[22]) Тамъ же (раньше): homines in lupos verti rursumque restitui sibi, falsum esse confidenter existimare debemus, aut credere omnia, quae fabulosa tot saeculis comperimus.

[23]) *Plut.* De def. oracul. 15: — ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι καὶ προσβάλλοντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι, καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες ἀνεπιστρεπτεὶ φεύγουσι διὰ τῶν θυρῶν τοῦ ἱεροῦ. Ср. *K. O. Müller*, Dorier, изд. Шнейдев. I, стр. 321 сл.

[24]) См. выше, стр. 107, слл

изъ греческихъ сказаній о ликантропіи, т. е. оборотничествѣ [25]). Такія же сказанія существуютъ, впрочемъ, и у всѣхъ другихъ народовъ. Греческому λυκάνθρωπος (волкъ-человѣкъ) соотвѣтствуетъ нѣмецкій Werwolf (человѣкъ-волкъ), латинскому versipellis [26])—русскій оборотень. Особенно поучительны тѣ сказанія, въ которыхъ говорится о томъ, какъ обыкновенный человѣкъ, опоясавшись поясомъ такого оборотня, ощущаетъ въ ту же минуту свирѣпый голодъ и непреодолимую страсть растерзать все, что бы ни попало ему подъ руки [27]). Для меня, по крайней мѣрѣ, кажется несомнѣннымъ, что причиною появленія подобныхъ сказаній были отдѣльные случаи каннибализма въ тѣ времена, когда послѣдній пересталъ существовать какъ общепринятый обычай и появлялся лишь въ исключительныхъ случаяхъ [28]). Итакъ, съ одной стороны—въ виду тѣсной связи каннибализма съ народнымъ представленіемъ о волкѣ и, съ другой, въ виду почета, въ которомъ это животное находилось у Грековъ — подобно тому, какъ левъ у народовъ востока,—спрашивается, вслѣдствіе какихъ же причинъ Ликаонъ является у Аполлодора *убитымъ молніею*, въ то время какъ высокое значеніе его, какъ древнѣйшаго царя страны, въ совокупности съ его каннибализмомъ, заставляетъ ожидать именно превращенія въ волка, на котораго, повидимому, указываетъ даже самое имя его. Правда, что въ другихъ варіантахъ сказанія онъ, дѣйствительно, превращается въ волка. Но это превращеніе могло появиться, пожалуй, и въ послѣдствіи, въ замѣнъ убіенія молніею? Если такъ, если превращеніе въ волка не было уже первоначально связано съ каннибализмомъ Ликаона, то не только производство имени послѣдняго отъ волка, но даже и приписываемый ему нами каннибализмъ станетъ дѣломъ сомнительнымъ. Тогда, пожалуй, можно будетъ допустить то, противъ чего я особенно возстаю, именно, что волкъ появился въ сказаніи только въ послѣдствіи, какъ „*символъ*" чего-то, мнѣ вовсе неизвѣстнаго, и что со временемъ, вслѣдствіе

---

[25]) Ср. выше, стр. 104, прим. 13.

[26]) См. *Plin.* въ ук. м. съ примѣчаніемъ *Гардуина*: haec vox [versipellis] et apud *Petronium* exstat in fragm. p. 240 ubi *de homine, qui magica arte lupi formam induerat* «*Intellexi*, inquit, *illum versipellem esse*, nec postea cum illo panem gustaŕe potui: non si me occidisses».

[27]) Ср., напр., *Kuhn u. Schwartz*, Nordd. Sagen etc., № 258 (стр. 232) съ прим.

[28]) Относительно причинъ, способствовавшихъ иногда распространенію повѣрья о превращеніи человѣка въ животное, сравни ниже, послѣднія страницы.

затемнѣнія основнаго значенія *„волчьяго символа“*, въ сказаніе были внесены и нѣкоторыя каннибальскія черты;—словомъ, всѣ главные результаты моего изслѣдованія окажутся шаткими, ибо тогда представится вѣроятнымъ, что не *бытовыя стороны* играли въ сказаніи главную роль, а другіе, вовсе не отгаданные мною моменты. Посмотримъ, насколько сравненіе всѣхъ дошедшихъ до насъ варіантовъ сказанія поможетъ намъ выйти изъ этого затрудненія.

Въ одномъ мѣстѣ „Превращеній“ Овидія самъ Зевсъ разказываетъ, какъ онъ, обходя всю землю съ намѣреніемъ испытать людей, пришелъ однажды и въ Аркадію, къ горѣ Ликэйской, и вступилъ въ домъ обитавшаго вблизи царя Ликаона. Когда народъ, узнавши въ немъ божество, сталъ къ нему молиться, тогда невѣрующій Ликаонъ „издѣвался надъ молитвами народа“ и рѣшился, наконецъ, подвергнуть божественность его слѣдующаго рода испытанію. Вотъ какъ Зевсъ продолжаетъ свой разказъ:

„Ликаонъ собирается погубить меня нечаянною смертью. Этотъ способъ испытанія подобаетъ ему. Да еще, не довольствуясь этимъ, онъ ножомъ разрѣзываетъ горло у одного *заложника* изъ молосскаго народа. Потомъ полумертвые члены онъ отчасти варитъ въ кипяткѣ, частью же жаритъ на подложенномъ огнѣ. Но какъ только онъ ихъ поставилъ на столъ, я *карающимъ огнемъ* разрушилъ его домъ надъ нимъ же и надъ его достойными пенатами. Въ испугѣ онъ самъ убѣжалъ“ [29]). Дальше Зевсъ разказываетъ, какъ *Ликаонъ былъ превращенъ въ волка*. Послѣ этого разказа боги рѣшаются погубить весь родъ человѣческій. Интересно, что Зевсъ намѣревается сначала исполнить это посредствомъ ударовъ молніи, но, побоявшись, чтобы

---

[29]) *Ov.* Met. I, 220:

Signa dedi, venisse deum, vulgusque precari
Coeperat. irridet primo pia vota Lycaon,
Mox ait «Experiar, deus hic, discrimine aperto,
An sit mortalis. nec erit dubitabile verum».
Nocte gravem somno, necopina perdere morte
Me parat: haec illi placet experientia veri.
Nec contentus eo, missi de gente Molossa
Obsidis unius jugulum mucrone resolvit:
Atque ita semineces partim ferventibus artus
Mollit aquis, partium subjecto torruit igni.
Quos simul imposuit mensis, ego vindice flamma
In dominum dignosque everti tecta Penates.
Territus ipse fugit etc.

не загорѣлись эѳиръ и ось земная, предпочитаетъ ниспослать на землю *потопъ* [30]).

Тутъ мы замѣчаемъ, что, подобно какъ и почти во всѣхъ прочихъ варіантахъ, въ волка превращается только Ликаонъ; сыновья не упоминаются, но зато говорится о сожженіи дома молніею. Замѣчательно также, что у Овидія жертвою является не сынъ одного изъ туземцевъ, а заложникъ изъ чужой страны. Еслибы въ источникѣ Овидія говорилось о сынѣ туземца, то Овидій, навѣрно, воспользовался бы этою чертою: Ликаонъ, издѣвавшійся надъ легковѣріемъ своихъ подданныхъ, могъ зарѣзать одного изъ ихъ сыновей, увѣряя ихъ, что богъ оживитъ ребенка, если онъ дѣйствительно настоящій богъ. Дожно быть въ источникѣ Овидія, какъ и въ нѣкоторыхъ изъ дошедшихъ до насъ варіантовъ, зарѣзаннымъ ребенкомъ былъ *сынъ самого Ликаона*, что въ разказѣ Овидія, очевидно, не давало бы никакого смысла. Такъ, напримѣръ, у Климента Александрійскаго мы читаемъ: „Самъ Зевсъ участвовалъ при человѣческой трапезѣ у Эѳіоповъ, и при безчеловѣчной и преступной, когда онъ былъ угощаемъ Аркадійцемъ Ликаономъ. Противъ своей воли онъ наѣлся (тогда) человѣческаго мяса. Ибо этотъ богъ не зналъ, что угощавшій его хозяинъ, Аркадіецъ Ликаонъ, *зарѣзалъ собственнаго сына, котораго звали Никтимомъ*, и предложилъ его Зевсу, сваривши его“ [31]). Что Климентъ былъ дѣйствительно въ правѣ указывать *въ этомъ видѣ* на сказаніе о Ликаонѣ, какъ на упрекъ греческой религіи, это мы видимъ изъ Нонна, восторженнаго почитателя послѣдней; ибо онъ прямо говоритъ какъ Ликаонъ, *зарѣзавъ своего сына Никтима, подалъ его невѣдущему Зевсу* [32]). Въ другихъ варіантахъ зарѣзанный

---

[30]) *Тамъ же*, 253:

Jamque erat *in totas sparsurus fulmina terras*:
Sed timuit, ne forte sacer tot ab ignibus aether
Conciperet flammas, longusque ardesceret axis.

[31]) *Clem. Alex.* Ppotrept. 2, 36: (изд. Потт. стр. 31): μετέλαβε δὲ καὶ τραπέζης ἀνθρωπίνης παρὰ τοῖς Αἰθίοψιν, ἀπανθρώπου δὲ καὶ ἀθεσμοῦ αὐτὸς ὁ Ζεὺς παρὰ Λυκάονι τῷ Ἀρκάδι ἑστιώμενος. ἀνθρωπείων γοῦν ἐνεφορεῖτο σαρκῶν οὐχ ἑκών· ἠγνόει γὰρ ὁ θεός, ὡς ἄρα Λυκάων ὁ Ἀρκὰς ὁ ἑστιάτωρ αὐτοῦ τὸν παῖδα κατασφάξας τὸν αὐτοῦ—Νύκτιμος ὄνομα αὐτοῦ—παραθείη ὄψον τῷ Διί.

[32]) *Nonn.* Dionys. XVIII, 20 (Стафилъ говоритъ Діонису):

ἔκλυον, ὡς ὑπέδεκτο τεὸν γενετῆρα Λυκάων
αὐτὸν ὁμοῦ μακάρεσσι· καὶ υἱέα χειρὶ δαΐξας
Νύκτιμον ἀγνώσσοντι τεῷ παρέβαλλε τοκῆϊ.

Что при этомъ участвуютъ и *прочіе боги*, это произошло, вѣроятно, отъ

ребенокъ—ни одинъ источникъ не говоритъ о взросломъ человѣкѣ—является, если не сыномъ, то, по крайней мѣрѣ, внукомъ Ликаона, Аркадомъ.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ, не говоря уже о томъ, что во всѣхъ подобныхъ сказаніяхъ принесенный въ жертву ребенокъ является сыномъ приносителя жертвы,—мы смѣло можемъ заключить по крайней мѣрѣ одно: что принесенный въ жертву ребенокъ былъ сынъ самого Ликаона. Этимъ вполнѣ объясняется все разногласіе варіантовъ относительно зарѣзаннаго и съѣденнаго ребенка. Ликаонъ принесъ въ жертву своего сына, значитъ: отецъ ѣлъ самъ мясо своего сына и угощалъ имъ божество. Вслѣдствіе чего этотъ сынъ получилъ названіе Никтима, мы говорили выше [33]). Но въ культѣ приносился въ жертву просто аркадскій мальчикъ. Кромѣ того, сказаніе приняло характеръ, будто Ликаонъ совершилъ это „преступленіе" вслѣдствіе своего безбожія, вслѣдствіе неуваженія къ Зевсу. Умерщвленіе своего собственнаго сына должно было считаться крайнею нелѣпостью, и, поэтому, въ сказаніи сынъ Ликаона былъ замѣненъ просто аркадскимъ ребенкомъ. Но, какъ мы уже замѣтили, первоначально говорилось въ сказаніи, должно быть, о томъ, что отецъ ѣлъ мясо своего собственнаго сына. Въ послѣдствіи же Ликаонъ даже вовсе не изображался ѣдящимъ человѣческое мясо: онъ накормилъ имъ только Зевса. Какимъ образомъ можно было привести все это въ согласіе, не упуская изъ виду подтверждаемаго фактическимъ обычаемъ разказа объ убіеніи аркадскаго ребенка? Тогда появился разказъ какъ мы его находимъ у Гигина: Ликаонъ зарѣзалъ ребенка, прижитаго самимъ Зевсомъ, и называвшагося Аркадомъ, т. е. Аркадійцемъ. Такимъ образомъ, отецъ долженъ былъ бы дѣйствительно ѣсть своего собственнаго сына. Но для того, чтобы ребенокъ могъ въ то же время называться „Аркадійцемъ", онъ является произошедшимъ отъ сожитія Зевса съ дочерью самого Ликаона. Аркадъ приходится, поэтому, внукомъ его. Въ добавокъ мы еще узнаѐмъ (изъ другого источника), что Аркадъ былъ въ послѣдствіи вновь оживленъ самимъ Зевсомъ.

смѣшенія съ разказомъ о Пелопѣ, который рядомъ упоминается. Но могло повліять и то обстоятельство, что при угощеніи Зевса участвовали многіе, именно сыновья Ликаона. Во всякомъ случаѣ, я счелъ лишнимъ останавливаться на этомъ, нигдѣ больше не повторяющемся свидѣтельствѣ.

[33]) Стр. 367 сл.

Теперь—опять-таки не пользуясь аналогіею другихъ, расмотрѣнныхъ нами сказаній,—мы можемъ сдѣлать и дальнѣйшее заключеніе, что въ первоначальной формѣ сказанія говорилось о ѣденіи мяса ребенка. Мы видѣли, что во всѣхъ варіантахъ дѣйствительный или, по крайней мѣрѣ, замышляемый каннибализмъ составляетъ существенную часть содержанія. Мы видѣли даже, что появленіе нѣкоторыхъ варіантовъ объяснимо только тогда, если первоначально говорилось о ѣденіи отцомъ своего собственнаго сына. Слѣдовательно, на этомъ вопросѣ намъ нечего больше останавливаться. Желательно только узнать, находился ли этотъ каннибализмъ уже первоначально въ связи съ превращеніемъ въ волка.

У Павсанія, который, какъ извѣстно, черпалъ свои свѣденія большею частью изъ устъ самого народа, мы читаемъ: „Ликаонъ поднесъ на алтарь Ликэйскаго Зевса человѣческое дитя, принесъ его въ жертву и сдѣлалъ надъ алтаремъ возліяніе его кровью; и говорятъ, что онъ сейчасъ-же, при жертвоприношеніи, изъ человѣка сдѣлался волкомъ. Этому преданію я вѣрю: оно издревле разказывается Аркадійцами и не лишено вѣроятія“ [35]). Дальше онъ передаетъ слѣдующее, чему, впрочемъ, самъ не вѣритъ: „Утверждаютъ, что и послѣ Ликаона *всякій разъ, при жертвоприношеніи Ликэйскому Зевсу, кто-нибудь превращался изъ человѣка въ волка*, но не на всю жизнь. Когда человѣкъ, превратившійся въ волка, удержится отъ человѣческаго мяса, то [говорятъ] онъ на десятомъ году превратится опять изъ волка въ человѣка; если же онъ его вкуситъ, то останется животнымъ навсегда“ [36]). Въ иномъ мѣстѣ онъ разказываетъ исторію,

---

[34]) *Hyg.* Fab. 176: ad Lycaonem Pelasgi filium Jovis in hospitium venisse dicitur et filiam ejus Callisto compressisse; ex quo natus est Arcas, qui ex suo nomine terrae nomen indidit. sed Lycaonis filii Jovem tentare voluerunt, deus ne esset, [et] carnem humanam cum cetera carne commiscuerunt idque in epulo ei apposuerunt. qui postquam sensit iratus mensam evertit, Lycaonis filios fulmine necavit. eo loco postea Arcas oppidum communivit quod Τραπεζοῦς nominatur. patrem Juppiter in lyci figuram mutavit. Ср. [*Eratost.*] Catast. 8: τὸν δὲ Ἀρκάδα [Ζεὺς] πάλιν συμπλάσας ἔθηκεν ἄρτιον καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἀνήγαγεν (—очевидно, очень поздній мотивъ).

[35]) *Paus.* VIII, 2, 3: Λυκάων δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου, καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος, καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα. καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου· καὶ ἐμέ γε ὁ λόγος οὗτος πείθει, λέγεται δὲ ὑπὸ Ἀρκάδων ἐκ παλαιοῦ, καὶ τὸ εἰκὸς αὐτῷ πρόσεστιν.

[36]) *Paus.* VIII, 2, 6: λέγουσι γὰρ δή, ὡς Λυκάονος ὕστερον ἀεί τις ἐξ ἀνθρώπου λύκος γίνοιτο, ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, γίνοιτο δὲ οὐκ ἐς ἅπαντα τὸ

которую мы передали выше по Плинію, о Дамархѣ (у Плинія онъ называется Димэнетомъ) изъ Паррасіи, превратившемся въ волка, во время жертвоприношенія Зевсу Ликэйскому, и получившемъ потомъ прежній видъ, по истеченіи девяти лѣтъ [37]). И тутъ онъ замѣчаетъ, что этотъ разказъ кажется ему невѣроятнымъ. Но онъ навѣрно повѣрилъ бы, еслибы познакомился ближе съ культомъ Зевса Ликэйскаго, чего онъ, какъ мы видѣли, избѣгалъ [38]), и еслибы онъ узналъ, что̀ въ сущности понималось подъ этимъ превращеніемъ. По всему вѣроятію, въ культѣ, во время жертвоприношенія, одинъ изъ присутствовавшихъ долженъ былъ наряжаться волкомъ. По крайней мѣрѣ, у Плинія мы находимъ извѣстіе изъ аркадскихъ источниковъ, относящееся, повидимому, къ культу Зевса Ликэйскаго, о томъ, какъ въ Аркадіи одинъ мужчина, выбранный посредствомъ жребія, долженъ былъ *раздѣться* у берега какого-то пруда, переплыть на другую сторону и жить съ волками, превратившись самъ въ волка, въ продолженіе девяти лѣтъ. Если онъ во все это время воздержался отъ человѣческаго мяса, то переплывалъ обратно и превращался опять въ человѣка, или, какъ утверждали нѣкоторые, *надѣвалъ прежнюю одежду* [39]). Изъ всего этого мы можемъ, во всякомъ случаѣ, заключить, что въ культѣ Зевса Ликэйскаго происходило что-нибудь такое, чѣмъ поддерживалось повѣрье о превращеніи человѣка въ волка. Такимъ образомъ, изъ совпаденія обрядовъ культа съ сказаніемъ о превращеніи Ликаона въ волка явствуетъ, что это превращеніе не можетъ считаться позднѣйшею выдумкою, и что оно играло, должно быть, съ древнѣйшихъ временъ замѣчательную роль въ сказаніи. На

βίον· ὁπότε δὲ εἴη λύκος, εἰ μὲν κρεῶν ἀπόσχοιτο ἀνθρωπίνων, ὕστερον ἔτει δεκάτῳ φασὶν αὐτὸν αὖθις ἄνθρωπον ἐκ λύκου γίνεσθαι, γευσάμενον δὲ ἐς ἀεὶ μένειν θηρίον.

[37]) *Paus.* VI, 8, 2: ἐς δὲ πύκτην ἄνδρα, γένος μὲν Ἀρκάδα ἐκ Παρρασίων, Δάμαρχον δὲ ὄνομα, οὔ μοι πιστὰ ἦν... ὡς ἐξ ἀνθρώπου μεταβάλοι τὸ εἶδος ἐς λύκον ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, καὶ ὡς ὕστερον τούτων ἔτει δεκάτῳ γένοιτο αὖθις ἄνθρωπος. Ср. выше прим. 21.

[38]) См. выше, прим. 19.

[39]) *Plin.* въ ук. м. Euanthes inter auctores Graeciae non spretus, tradit Arcades scribere, ex gente Anthi cujusdam, sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis ejus duci, *vestituque in quercu suspenso* transnatare, atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris ejusdem generis congregari per annos IX. Quo in tempore si homine se abstinueritt, reverti ad idem stagnum, et quum transnataverit effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. id [? addit] quoque Fabius (?), *eandem recipere vestem.* Ср. *H. D. Müller*, II, стр. 100.

самомъ дѣлѣ, кромѣ Аполлодора, всѣ древніе источники говорятъ о превращеніи Ликаона [40]).

Но все еще мы не рѣшили вопроса: откуда въ сказаніи появились сыновья Ликаона?

Въ нѣкоторыхъ варіантахъ, какъ мы видѣли, наказанію подвергается одинъ только Ликаонъ, въ другихъ же онъ наказывается, хотя иногда и различнымъ образомъ, вмѣстѣ съ своими сыновьями, участвовавшими будто въ его преступленіи. Такъ какъ очевидно, что родъ наказанія обусловливается всюду только умерщвленіемъ (принесеніемъ въ жертву или ѣденіемъ) ребенка, не взирая на то, кто былъ этотъ ребенокъ; то, довольствуясь относительно послѣдняго вопроса сдѣланнымъ выше выводомъ, мы можемъ разсматривать и сличать варіанты по отношенію къ числу наказанныхъ лицъ и къ роду наказанія, не обращая больше вниманія на личность ребенка, послужившаго причиною наказанія. Такимъ образомъ, всѣ варіянты сводятся къ слѣдующимъ четыремъ категоріямъ:

1) Ликаонъ одинъ превращается въ волка, а его сыновья убиваются молніею (Гигинъ);

2) Ликаонъ и всѣ сыновья убиваются молніею (Аполлодоръ и др.);

3) Ликаонъ *и часть* сыновей превращаются въ волковъ, прочіе сыновья убиваются молніею (Тзетзій) [41]);

4) Ликаонъ одинъ превращается въ волка,— о сыновьяхъ ничего не упоминается (Овидій, Павсаній).

Третій варіантъ есть, очевидно, комбинація втораго, по которому всѣ были убиты молніею, съ недошедшимъ до насъ варіантомъ, по которому всѣ были превращены въ волковъ. Такимъ образомъ, въ сущности, мы имѣемъ дѣло съ слѣдующими четырьмя варіантами:

1) Превращеніе Ликаона—убіеніе сыновей;

2) Превращеніе Ликаона вмѣстѣ съ сыновьями;

3) Убіеніе Ликаона вмѣстѣ съ сыновьями;

4) Превращеніе Ликаона.

Всѣ эти четыре формы сказанія являются въ столь тѣсной связи другъ съ другомъ, что могутъ быть объясняемы только какъ варіанты

---

[40]) О смерти Ликаона вслѣдствіе удара молніею или происшедшаго отъ него пожара, говорятъ еще только: (*Eratosth.*) Catast. 8 (ср. выше, прим. 34). *Suid.* v. Λυκάων и *Tzetz*, Lycophr. 481 (первый разказъ).

[41]) Въ ук. м., второй разказъ.

одного и того же сказанія. Спрашивается: какова была форма сказанія, изъ которой вытекали всѣ эти различныя редакціи?

Прежде всего очевидно, что три послѣдніе варіанта могутъ считаться просто видоизмѣненіями перваго. Если отъ удара молніи, опрокинувшей столъ, уцѣлѣлъ самъ Ликаонъ, то казалось непонятнымъ, какъ эта же молнія могла убить всѣхъ пятьдесятъ сыновей Ликаона. Кромѣ того, казалось страннымъ, что за одно и то же преступленіе послѣдовало различное наказаніе. Поэтому, въ варіантѣ № 2 всѣ являются превращенными въ волковъ. Это измѣненіе оправдывалось, по всему вѣроятію, соображеніемъ, что въ сказаніе вкралась ошибка слѣдующимъ образомъ: въ сказаніи — такъ думалъ авторъ втораго варіанта — говорилось, должно быть, о разрушеніи Ликаонова *дома* (οἶκος) посредствомъ молніи, но въ послѣдствіи стали понимать это такъ, будто молніею было истреблено все его *семейство* (οἶκος означаетъ также родъ и семейство). — № 3 появился тогда, когда превращеніе человѣка въ волка стало считаться дѣломъ невозмножнымъ. Мы видѣли, что въ послѣдствіи даже легковѣрный Павсаній не вѣрилъ, по крайней мѣрѣ, тому, чтобы *обыкновенные* люди могли превращаться въ волковъ [42]).—Наконецъ, № 4 (у Овидія и Павсанія) можно очень просто объяснить тѣмъ, что относительно участи сыновей сказанія расходились, въ то время какъ превращеніе Ликаона въ волка повторялось почти во всѣхъ варіантахъ. Овидій въ своихъ „*Превращеніяхъ*“ могъ говорить съ большею достовѣрностью только о превращеніи Ликаона; о сыновьяхъ ему нечего было упоминать. Ему послѣдовали нѣкоторые позднѣйшіе римскіе источники. Павсаній же, черпавшій изъ устъ народа, могъ слышать только о превращеніи Ликаона и убіеніи сыновей, или о превращеніи Ликаона вмѣстѣ съ сыновьями. Поэтому, онъ считалъ несомнѣннымъ (—„этому я вѣрю“—), по крайней мѣрѣ, одно, что Ликаонъ былъ превращенъ въ волка; о сыновьяхъ же онъ ничего не упоминаетъ, не желая вообще останавливаться на этомъ предметѣ, что̀ видно, между прочимъ, и изъ сжатой формы его разказа;—ибо не можетъ подлежать сомнѣнію, что уже въ древности весь культъ Зевса Ликэйскаго и связанныя съ нимъ преданія многими считались тёмнымъ пятномъ въ греческой религіи.

Теперь предстоитъ отвѣтить на главный вопросъ: откуда появилась та форма сказанія, которую представляетъ № 1? Если она,—

---

42) См. выше, прим. 37. Сравни также, что̀ говоритъ Плиній, выше, стр. 372, прим. 22.

какъ мы предположили,—считалась въ послѣдствіи нелѣпою, такъ что появились, въ замѣнъ ея, новые варіанты, то вслѣдствіе какихъ причинъ могла она сама появиться?

На это, по моему, мыслимъ только одинъ отвѣтъ: именно, что первоначально содержаніе сказанія было слѣдующее:

А. *Ликаонъ пожралъ всѣхъ своихъ сыновей.*

Въ этомъ заключалась причина, почему онъ считался волкомъ или являлся превращеннымъ въ волка. Это сказаніе о каннибализмѣ Ликаона приняло сперва видъ, что Ликаонъ принесъ всѣхъ своихъ сыновей божеству страны, Ликэйскому Зевсу, чѣмъ конечно, не исключался и его собственный каннибализмъ. Другими словами, сказаніе приняло форму:

Б. *Ликэйскій Зевсъ пожралъ всѣхъ дѣтей Ликаона.*

Но такъ какъ въ послѣдствіи въ культѣ жертвовали Зевсу только одного ребенка, то естественнымъ образомъ появилась форма:

В. *Зевсъ пожралъ только одного ребенка Ликаона.*

Рядомъ съ этимъ продолжала нѣкоторое время существовать, конечно, и первоначальная форма. Но такъ какъ, однако, фактически съѣденнымъ могъ считаться только одинъ ребенокъ, то пожраніе прочихъ было понимаемо въ переносномъ смыслѣ: Зевсъ убилъ ихъ молніею. Такимъ образомъ появился варіантъ:

Г. *Зевсъ пожралъ одного ребенка Ликаона, прочихъ убилъ молніею.*

Во всѣхъ этихъ варіантахъ, слѣдуетъ замѣтить, Ликаонъ являлся, конечно, по прежнему превращеннымъ въ волка. Со временемъ превращеніе въ волка стало пониматься какъ наказаніе за совершенное преступленіе. Но чѣмъ могло быть вызвано убіеніе сыновей? Самымъ естественнымъ отвѣтомъ являлось предположеніе, что сыновья участвовали въ преступленіи отца. Вотъ причина появленія древнѣйшаго изъ дошедшихъ до насъ варіантовъ, № 1 (въ которомъ причиною наказанія подразумѣвается каннибализмъ).

Итакъ, первоначальною формою сказанія о Ликаонѣ былъ простой разказъ: *Ликаонъ съѣлъ когда-то всѣхъ своихъ дѣтей* (παῖς—дитя сынъ, дочь). По всему вѣроятію это понималось такъ, что онъ съѣлъ, ихъ всѣхъ вмѣстѣ, за одинъ разъ, чѣмъ, конечно, не исключалась возможность, что въ послѣдствіи онъ прижилъ новыхъ дѣтей.

На основаніи этой—по всему вѣроятію, первоначальной — формы сказанія о Ликаонѣ мы можемъ высказать — съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ—*догадку*, что имя Ликаона означало первоначально божество *солнца*. Съ появленіемъ солнца исчезаютъ звѣзды, дѣти его, значитъ:

солнце пожираетъ своихъ дѣтей. Другого подобнаго явленія въ природѣ, которое могло бы облекаться въ эту форму безъ „символическихъ“ натяжекъ, я не знаю. Поэтому, я считаю вѣроятнымъ, что Аркадійцы поклонялись первоначально солнцу, называя его Ликаономъ, то-есть, жаднымъ и свирѣпымъ какъ волкъ [43]). Подобнымъ образомъ поклонялись солнцу, вѣроятно, и всѣ другія племена, но только подъ иными названіями, такъ что рядомъ существовали сродные культы: Лафистія, Омадія, Посидона, Аполлона, Илія, Зевса и др. Со временемъ культъ Зевса выдвинулся впередъ предъ всѣми прочими и получилъ общеэллинское значеніе: Зевсъ сдѣлался высшимъ божествомъ. Тогда и культъ Ликаона въ Аркадіи уступилъ мѣсто культу Зевса (при чемъ вся разница состояла, быть можетъ, только въ томъ, что Ликаону жертвовали ежегодно многихъ дѣтей, а Зевсу только одного ребенка). Но зато Зевсъ, заступившій мѣсто Ликаона, получилъ названіе Ликэйскаго, то-есть, „волчьяго“; Ликаонъ же превратился въ древнѣйшаго царя страны.—Всѣ другіе доводы о „солнечной природѣ“ Ликаона и Зевса Ликэйскаго на основаніи „символическаго значенія“ волка, оленя и т. д., лишены, по моему мнѣнію, всякаго *научнаго* основанія. Свой собственный выводъ о солнечномъ значеніи Ликаона я считаю только *вѣроятнымъ*.

Но изъ той же формы сказанія о Ликаонѣ я считаю не только возможнымъ, но даже необходимымъ, сдѣлать слѣдующее заключеніе: что во время ея появленія люди были еще каннибалы, — что они ѣли своихъ дѣтей. На первый взглядъ подобный фактъ кажется намъ столь невѣроятнымъ, что обыкновенно мы не призадумываемся противопоставить ему даже самое нелѣпое замѣчаніе, какое только мыслимо, именно, что въ такомъ случаѣ долженъ былъ бы прекратиться родъ человѣческій. Будто изъ того, что люди ѣли своихъ дѣтей, слѣдуетъ по необходимости, что они должны были ѣсть ихъ всѣхъ, не оставляя ни одного ребенка для различныхъ работъ, для услуженія, добыванія и приготовленія пищи и проч.! Вѣдь изъ того

---

[43]) Считаю не лишнимъ высказать здѣсь, что не только Λυκάων и Λύκαιος, но и Λύκειος, Λύκιος, Λυκόσουρα (ср. названіе города Σοῦρα въ *Ликіи*). Λυκοῦργος, λυκάβας, λυκηγενής (ср. λυκηδόν), ἀμφιλύκη (сумерки, сопровождаемыя появленіемъ волковъ), μορμολύκη, μορμολύττομαι, λύσσα и т. п. всѣ происходятъ отъ того же греч. корня ΛΥΚ, отъ котораго происходитъ λύκος, волкъ. Предполагаемое слово λύκη, означавшее, будто, „свѣтъ“=lux, никогда не существовало въ этомъ значеніи. Если оно вообще существовало когда-либо, то могло означать только: „волчица“.

обстоятельства, что мы питаемся мясомъ нѣкоторыхъ домашнихъ животныхъ, не вытекаетъ же исчезновеніе рода этихъ животныхъ. Напротивъ, именно вслѣдствіе этого мы считаемъ необходимымъ заботиться объ ихъ размноженіи.—Итакъ, повторяю, что изъ добытой мною формы сказанія слѣдуетъ, что нѣкогда люди ѣли своихъ собственныхъ дѣтей. Этотъ выводъ я считаю *несомнѣннымъ*.

Правильность этого заключенія вполнѣ доказывается, по моему, всѣми результатами нашего изслѣдованія всѣхъ формъ сказанія о Ликаонѣ. Новѣйшія изъ нихъ оказались простымъ повтореніемъ того, что существовало фактически въ обрядахъ Ликэйскаго культа. Всѣ видоизмѣненія сказанія обусловливались данными обычая; вездѣ намъ удалось усмотрѣть только отраженіе бытовыхъ данныхъ. Нигдѣ мы не нашли ни малѣйшаго указанія на переносное, символическое или аллегорическое пониманіе какой-либо черты сказанія. Въ одномъ мѣстѣ, правда, мы нашли вѣроятнымъ, что подъ поднятыми руками Гэи слѣдуетъ понимать радугу. Но и тутъ нѣтъ ничего символическаго: радуга представлялась въ буквальномъ смыслѣ рукою или руками земли. Словомъ: во всемъ сказаніи о Ликаонѣ нѣтъ тѣхъ магическихъ „символовъ", при помощи которыхъ единственно было бы мыслимо избѣгнуть заключенія о каннибализмѣ.

Противъ этого, пожалуй, возразятъ, что по крайней мѣрѣ въ различныхъ повѣрьяхъ о священной рощѣ Зевса Ликэйскаго встрѣчаются нѣкоторые символы. Входить въ эту рощу постороннимъ запрещалось; женщины не могли въ ней *рождать*; всякій вошедшій туда долженъ былъ *умереть* въ продолженіе года, *лишался своей тѣни*, назывался *оленемъ*, и долженъ былъ бѣжать, чтобы не быть принесеннымъ въ жертву, и т. п. [44]. Во всемъ этомъ одни видятъ хѳоническіе, другіе—солнечные символы. Но мы знаемъ, что въ извѣстныя намъ историческія времена народъ понималъ всё это въ буквальномъ смыслѣ, не смотря даже на отсутствіе видимаго на то основанія:—боялись входить въ эту рощу. Поэтому, нѣтъ ни малѣйшей причины полагать, что первоначально всё это было понимаемо *не буквально*. Другими словами, я считаю не подлежащимъ сомнѣнію, что первоначально женщины дѣйствительно не могли рождать въ этой рощѣ, потому что родившійся ребенокъ былъ бы неминуемо принесенъ въ жертву Ли-

---

[44]) *Jacobi*, Handwörterb. стр. 584, прим. 1, и *H. D. Müller*, II, стр. 79 сл., сравни также символическое толкованіе послѣдняго II, стр. 96 сл., съ толкованіемъ *Гана*, Sagw. Stud. стр. 507 сл.

кэйскому Зевсу; что дѣйствительно каждый, кто вступалъ въ рощу, долженъ былъ умереть въ теченіе года, то-есть, что онъ былъ умерщвляемъ и лишался тѣни (мы бы сказали: своей жизни), которая отправлялась въ Аидъ [45]); наконецъ, что онъ дѣйствительно превращался въ оленя, то-есть, былъ растерзываемъ на куски и приносимъ въ жертву. Что растерзаніе или даже просто принесеніе въ жертву человѣка казалось народу превращеніемъ въ оленя, мы знаемъ изъ сказаній объ Актэонѣ и о Леархѣ и можемъ также заключить изъ сказанія объ Ифигеніи. Какъ человѣкъ, растерзывающій другаго, представлялся для „пылкаго воображенія" народа превращеннымъ въ волка, точно также окровавленные куски растерзаннаго казались остатками растерзаннаго оленя. Въ сущности, конечно, это на видъ столь развитое воображеніе объясняется очень просто отсутствіемъ достаточно развитаго сознаванія тѣхъ признаковъ, которыми отличается человѣкъ отъ животнаго.

Въ подтвержденіе этого мнѣнія я укажу, наконецъ, на слѣдующіе аналогичные факты изъ жизни теперешнихъ дикарей.

Въ Гвинеи леопардъ пользуется такимъ же почетомъ, мы можемъ даже сказать, уваженіемъ, какимъ въ древнѣйшія времена — какъ я старался доказать раньше [46]) — пользовался у Грековъ волкъ. Того, кому удастся убить леопарда, связываютъ и ведутъ къ князьямъ страны, обвиняя его, что онъ убилъ одного изъ равныхъ имъ князей. Убійца оправдывается тѣмъ, что онъ убилъ князя чужой страны, князя страны лѣсовъ. Послѣ этой церемоніи князья дарятъ ему разные подарки, леопарда же украшаютъ княжескими эмблемами, производятъ въ честь его пляски и т. п. [47]). Въ одной мѣстности той же страны живетъ семейство, члены котораго обладаютъ способностью *превращаться въ леопардовъ* и побороть въ лѣсу всякаго встрѣчнаго человѣка. Они должны только остерегаться, чтобы при этомъ

[45]) *E. B. Tylor*, Primitive Culture, I, стр. 388: The Zulus not only use the word *tunzi* for «shadow, spirit, ghost», but they consider that at death the shadow of a man will in some way depart from the corpse, to become an ancestral spirit,— и множество другихъ примѣровъ подобнаго смѣшенія; ср. стр. 392 сл., гдѣ м. проч. читаемъ: Among the Algonquin Indians of North America, we hear of sickness being accounted for by the patients «shadow» being unsettled or detached from his body, and of the convalescent being reproched for exposing himself before his schadow was safely settled down in him.

[46]) См. выше, § 12, стр. 100 сля.

[47]) *A. Bastian*, Zum westafrikanischen Fetischdienst, въ *Zeitschr. für Ethnol.* VI (1874), стр. 95.

не ранить его, ибо въ такомъ случаѣ они *напились бы человѣческой крови, вслѣдствіе чего остались бы леопардами на всегда.* Другіе жители этой страны обладаютъ способностью превращаться въ крокодиловъ [48]).—Очевидно, что тутъ символическое толкованіе не мыслимо: всё это понимается ими въ буквальномъ смыслѣ. Нѣтъ, поэтому, основанія полагать, что Греки понимали свои разказы о превращеніи въ волка когда-либо иначе. Если намъ чрезвычайно трудно вдуматься въ столь неразвитое состояніе умственныхъ способностей, при которомъ достаточно сходства нѣкоторыхъ несущественныхъ признаковъ, чтобы заставить забыть различіе между человѣкомъ и животнымъ,—то это затрудненіе происходитъ только отъ того, что мы пріучаемся думать несравненно отчетливѣе съ молодыхъ лѣтъ.

Для примѣра той легкости, съ которою неразвитый умъ допускаетъ возможность самыхъ для насъ невѣроятныхъ превращеній, могу указать еще на негровъ, живущихъ у горы Камерунъ, близь залива Біафры. Эти негры дѣйствительно отличаются замѣчательнымъ тупоуміемъ. Вслѣдствіе множества крокодиловъ, въ этой странѣ часто случается, что негръ, во время плаванія въ лодкѣ по рѣкѣ, бываетъ поглощаемъ крокодиломъ. Тогда остальные утверждаютъ, что пожравшій человѣка крокодилъ не есть настоящій крокодилъ, а человѣкъ,—кто нибудь изъ враговъ поглощеннаго, знающій языкъ крокодиловъ и превратившійся на время въ это животное, чтобы умертвить его. За тѣмъ они поручаютъ такъ называемому „крокодилову доктору“, тоже знакомому съ языкомъ этихъ крокодиловъ, разузнать отъ старшинъ этихъ животныхъ, кто убійца человѣка. Послѣ нѣкотораго времени „докторъ“, указываетъ на одного или даже на нѣсколькихъ туземцевъ, которыхъ сейчасъ-же заставляютъ выпить какое-то лекарство: если ихъ отъ этого вырветъ, то они невинны, и, слѣдовательно, старшины крокодиловъ солгали, за что̀ „докторъ“ обѣщается наказать ихъ; въ противномъ же случаѣ, мнимому убійцѣ отрѣзываютъ голову [49]). Спрашивается: что̀ заставляетъ ихъ видѣть въ крокодилѣ не крокодила, а человѣка? Вѣроятно они довольствуются соображеніемъ, что человѣкъ не дѣлалъ ничего дурнаго крокодилу, слѣдовательно, не за что̀ было послѣднему пожирать его. Они сами преданы обычаю кровомщенія, который достигаетъ у нихъ неимовѣрныхъ размѣровъ. Каждое убійство обу-

---

[48]) *Тамъ же*, стр. 97.

[49]) *Reichenow*, Ueber die Negervölker am Camerun, въ *Verhandlungen d. Berl. Gesellsch. f. Anthropol.* 1873, стр. 180.

словливается, по ихъ понятіямъ, убійствомъ, предшествовавшимъ ему [50]). Извѣстно, что у нѣкоторыхъ народовъ, съ сильно развитымъ обычаемъ кровомщенія, считается почти не мыслимымъ, чтобы человѣкъ могъ помереть естественною смертью: простая смерть приписывается колдовству и мнимаго виновника умерщвляютъ. Вотъ съ какою легкостью эти народы подводятъ подъ одинъ законъ самые разнородные факты, лишь бы только представлялась возможность хоть очень поверхностнаго сближенія. Очевидно, что говорить въ подобныхъ случаяхъ о символахъ въ высшей степени неумѣстно.

Но нельзя ли допустить на этой ступени развитія такъ называемые „несознательные“ или „не сознаваемые символы“, которые начинаютъ играть въ наукѣ миѳологіи столь замѣчательную роль?—Противъ этого я ничего не могу возразить, потому что, не смотря на все стараніе, мнѣ до сихъ поръ не удалось уразумѣть хоть приблизительно, что̀ такое слѣдуетъ понимать подъ этимъ названіемъ.

---

[50]) *Тамъ же*, стр. 178.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

З.

И.

Л.

М.

Р.

С.

Т.

У.

Ф.

ЗАМѢЧАНІЯ КЪ ГРЕЧЕСКИМЪ ТЕКСТАМЪ.

ПОПРАВКИ.

Стр. 21, ст. 12 снизу, читай: *то чисто моральное, по мѣрѣ того, какъ оно поступало и т. д.*

Стр. 104, ст. 16 св., читай: (*Werwolf*).

Стр. 108, въ концѣ 24-го прим. прибавь: *ср., однако, стр. 382, прим. 43.*

Стр. 127, въ концѣ 16-го прим. прибивь: *относительно кровомщенія у Грековъ, см. K. Eichhoff, Ueber die Blutrache bei den Griechen (1872).*

Стр. 132, прим. 7, вм. Пенѳей читай: *Финей*, и вм. 184 читай: *19*.

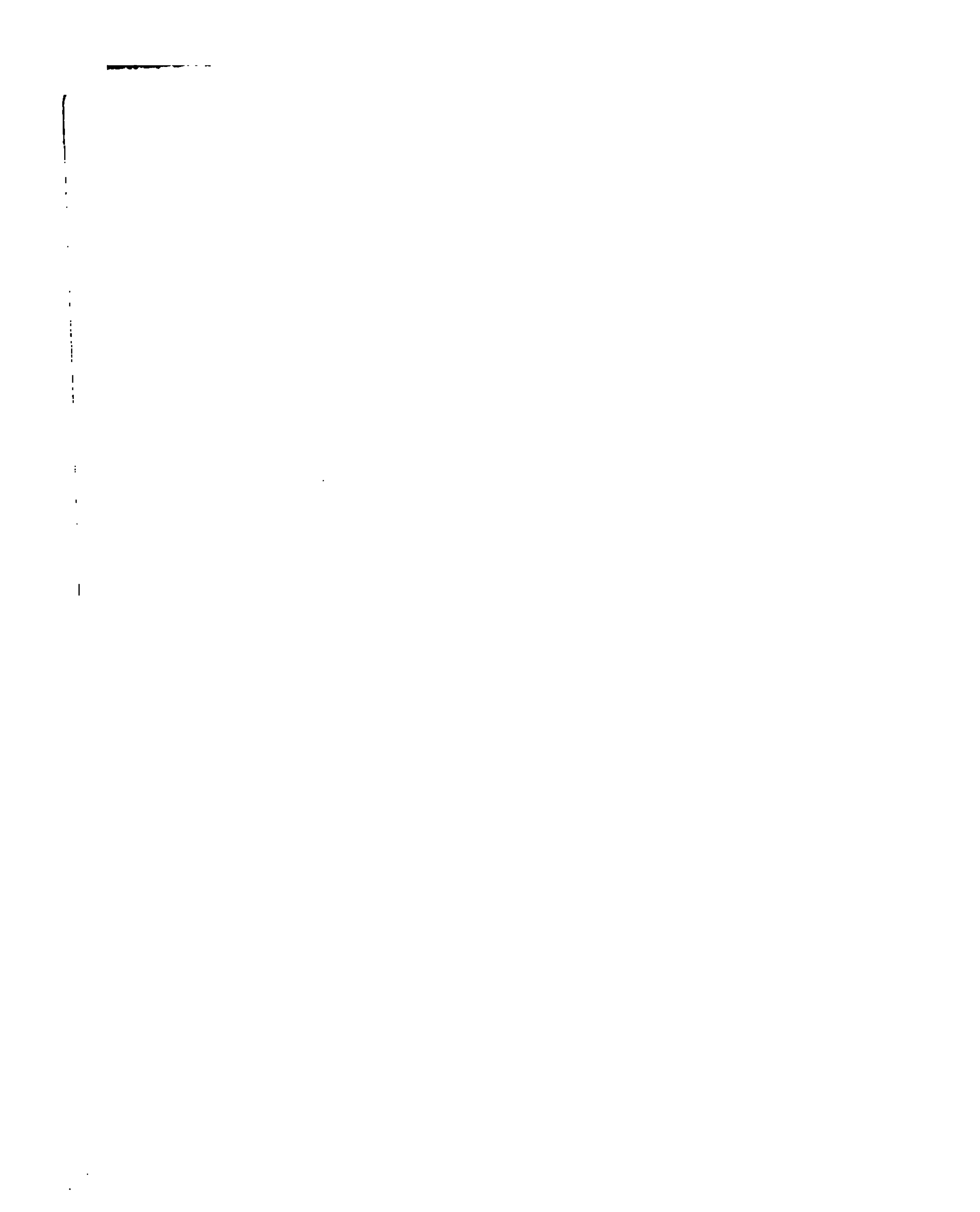
Стр. 139, ст. 12 сн., вм. ἔγαψε читай: ἔγραψε.

Стр. 174, прим. 16, читай: *Ausland, 1870.*

Стр. 258, ст. 9 сн., вм. Διὸς читай: Διός.

Стр. 259, прим. 7., вм. 258 читай: *528*, и вм. Δαέρτεω: Λαέρτεω.

Стр. 276, ст. 12 св., вм. λαψύσσω читай: λαφύσσω.



ПОЛОЖЕНІЯ.

I. [illegible]

II. [illegible]

III. [illegible]

IV. [illegible]

въ противномъ случаѣ, что мы не умѣемъ вдуматься въ столь неразвитое состояніе умственныхъ способностей, при которыхъ этотъ миѳъ былъ произведеніемъ трезваго логическаго мышленія.

V. Возстановляя по позднѣйшимъ варіантамъ болѣе древнія формы миѳа, слѣдуетъ руководиться соображеніемъ, что миѳы считались вполнѣ непреложными истинами, вслѣдствіе чего и получили со временемъ значеніе историческихъ преданій.

VI. Изъ положенія о первоначальной адэкватности миѳическаго выраженія выясняется, между прочимъ, и значеніе миѳовъ какъ источниковъ для исторіи древнѣйшей этики, въ томъ смыслѣ, что нравственная, какъ и вообще бытовая сторона первоначальной формы миѳа должна была вполнѣ соотвѣтствовать нравственному уровню среды, въ которой этотъ миѳъ впервые появился.

VII. Древнѣйшіе миѳы, представляя собою памятники первыхъ попытокъ младенческаго мышленія, получили религіозное значеніе, предохранявшее ихъ отъ слишкомъ сильныхъ измѣненій вслѣдствіе вліянія позднѣйшей логики и нравственности.

VIII. Совершенно новые миѳы, которые бы вполнѣ подходили къ уровню общества, образовались только съ трудомъ, не имѣя возможности стать въ слишкомъ рѣзкое противорѣчіе со старыми.

IX. Вслѣдствіе этого въ позднѣйшее время нравственный уровень всей совокупности миѳовъ бываетъ всегда ниже нравственнаго уровня общества.

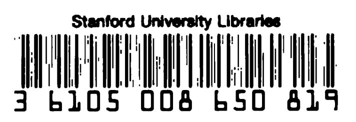
X. Напротивъ того, если даже по самымъ грубымъ изъ дошедшихъ до насъ миѳовъ мы желаемъ судить о нравственности той эпохи, въ которую они появились, то не слѣдуетъ упускать изъ виду, что эти миѳы успѣли значительно смягчиться сравнительно съ формою, въ которой они съ точностью изображали понятія своего времени.

XI. Между древнѣйшими греческими миѳами есть такіе, въ которыхъ сохранились явные слѣды не только позволительности разбоя, убійствъ и т. п., но даже людоѣдства.

XII. Такъ какъ на основаніи другихъ соображеній слѣдуетъ полагать, что въ самую первобытную эпоху существованія человѣка не было людоѣдства, то не лишено вѣроятія предположеніе, что нѣкоторыя явленія, считаемыя обыкновенно признаками крайней дикости, принадлежали къ числу условій развитія греческаго народа.

Печатано по опредѣленію историко-филологическаго факультета. 23-го марта 1875 года. Деканъ *И. Срезневскій.*

Типографія В. С. Балашева. (Больш. Садовая ул., д. № 49—2.)


Stanford University Libraries
3 6105 008 650 819

КАННИБАЛИЗМЪ

въ

ГРЕЧЕСКИХЪ МИѲАХЪ.

ОПЫТЪ ПО ИСТОРІИ РАЗВИТІЯ НРАВСТВЕННОСТИ.

Л. Воеводскаго.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. С. Балашева (Большая Садовая ул., д. № 49—2).
1874.